المثقف العربي

بين العصرانية والإسلامية

تأليف

أ. د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي

أستاذ الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية




بسم الله الرحمن الرحيم

المثقف العربي

بين العصرانية والإسلامية

 دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الزنيدي، عبدالرحمن زيد

المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية./

عبدالرحمن بن زيد الزنيدي؛ - الرياض ١٤٢٩هـ

٣١٦ ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٥-١٦-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨

١- المثقفون العرب ٢- الثقافة العربية

أ - العنوان

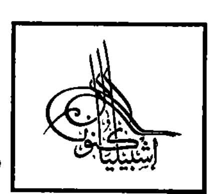
ديوي ٣٠١,٢٩٥٦ ١٤٢٩/٥٩٦٦

رقم الإيداع: ١٤٢٩/٥٩٦٦

ردمك: ٥-١٦-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨ـ ٤٧٧٣٩٥٩ ـ ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠

E-mail: eshbelia@hotmail.com

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه وبعد:

منذ قرن ونصف ظهرت في الأمة العربية، والإسلامية توجهات نهوض حضاري منفعلة – بأقدار متفاوتة – بالوضع الحضاري الغربي – ثقافياً، ومدنياً – وبرز "المثقف" في العالم العربي والإسلامي بصفته مجدداً لدور العالم الشرعي الذي انحسر دوره في مجال توجيه حراك المجتمع، ورسم معالم النهوض، ومضاهياً رجال الفكر، والفلسفة، والأدب الغربيين الذين يمارسون أدواراً ريادية في مجتمعاتهم، لهذا بوَّأ نفسه مقام الريادة.

كان هذا "المثقف" على الرغم من انفعاله بالمفارقة الحضارية بين الغرب، والأمة العربية والإسلامية يركن إلى هويته الإسلامية، ويحاول أن يستند إليها فيما يدعو إليه، أو على الأقل لا يقطع معها تماماً، فضلاً عن أن يصادمها؛ كما في مدرسة الإحياء؛ جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ونحوهم، ثم خلف من بعد أولئك خلَف انخرطوا في مسار العصر – وهو عصر الغرب بلا منازع – وتماهوا مع الفكر الغربي الاستعماري - في ذلك الوقت –، وتركة الاستعمار من بعده، في حركة استهلاكية ثقافية، قد تتبدى في ثوب جِدَّةٍ، مقارنة بالنمط المعرفي التقليدي، خاصة في الأسلوب، وفي الإحالة على الأسماء الرنانة، لكن حقيقتها تنكشف عن تقليد ليس أبلغ من تصوير "جان بول سارتر" له في تقديمه لكتاب " معذبو الأرض" الذي ألفه "فرانتزفانون " يقول سارتر "كنا نصيح من امستردام، وبرلين، و باريس: «الإخاء البشري، فيرتد

رجع أصواتنا من أفريقيا، والشرق الأوسط، كنا نقول: ليحل المذهب الإنساني محل الأديان المختلفة... وكانوا يرددون أصواتنا من أفواههم، وحين نصمت يصمتون؛ إلا أننا كنا واثقين من أن هؤلاء المغتربين لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غير ما وضعناه في أفواههم» ا.هـ.

في هذا الإطار بلورت هذه النخبة المثقفة العربية مذهبياتها، ووجهت مؤسساتها الإعلامية والثقافية، وما تهيأ لها من أنظمة سياسية، في الوقت نفسه كان هناك صوت ثقافي مناهض لهذا المسار العصراني في العالم العربي، والإسلامي؛ يمثل تواصلا لمدرسة الإحياء؛ ولكنه كان ضعيفاً في الكم، والكيف، هذا الصوت ينبعث من فئة من ذوي العلم الشرعي، والدعاة، والمفكرين المحتمين بالهوية الذاتية لمجتمعهم العربي، والإسلامي متمثلة بمرجعية الإسلام = قرآنه، وسنة رسوله ﷺ؛ هذه الفئة صارت مع الزمن ومعطياته تتقوى شيئاً فشيئاً؛ حتى بدأت تتجلى في نخبة مثقفة متميزة بمرجعيتها "الإسلامية" تقف بإزاء الأولى التي – كما سبق – اتسمت بأولوية ما يفيض به العصر؛ عصر أوروبا من معطيات في مدارسه، ومناهجه، ونظرياته، ثقافياً ما جعله يحتل موقع المرجعية بالنسبة لهذه النخبة؛ وهكذا تشكلت في المجتمع العربي نخبتان مثقفتان: عصرانية، وإسلامية.

نحن الآن في ثنايا الربع الثاني من القرن الخامس عشر الهجري، الربع الأول من القرن الواحد والعشرين، ومنذ ما يقارب الثلاثة عقود صار واضحاً على مستوى العالم الإسلامي كله وجود تغير في الساحة؛ أشياء تنهار، وأشياء تتكون، أحلام تتكسر تحت وطأة سنن الله في كونه، ومكبوتات تنبعث.

النخبة العصرانية في العالم العربي بتعدد أيديولوجياتها، وعلى مستوياتها الفكرية، والتطبيقية تتوالى انكساراتها، ويعلن كثير من روادها إفلاسها تحت عناوين: السقوط، والأزمة، والفشل.

النخبة الإسلامية بفعل هذا الانهيار، وتعملق الصحوة الإسلامية – عودة إلى الدين، وتطلعاً لنهوض حضاري مرتكز على الإسلام – تكثّف حضورها، وانفتحت أمامها مجالات الحراك الثقافي بأوسع من قدرتها الاستيعابية؛ ما حفزها نحو محاولة إفراز رواد في قيادة النهوض الحضاري للأمة.

لكن إفلاس النخبة العصرانية لا يعني نهاية وجودهم في الساحة، ولا التوقف عن الأداء الثقافي، وإن كان في مسارات أخرى ؛ خاصة محاولات اختراق الصحوة، ومواصلة التفكيك الثقافي للمجتمع العربي، واستثمار هيمنة الليبرالية.

كما أن النخبة الإسلامية تسعى جاهدة نحو التبصر الواعي بالقضية الثقافية عبر التصدي لقضاياها التي تعنيها: تجديداً، واجتهاداً، ومنهجية علمية، ومشروعاً إسلامياً، وتأصيلاً إسلامياً للمعرفة... إلخ، وتواجه تحديات العولمة، وانشقاقاتها الداخلية.

والآن في ظل التحولات الضخمة في العالم العربي، والتحديات التي تواجهها الأمة؛ والطموحات الموْثقة بالمعوقات، تتحرك النخبتان، يقوم بينهما تغالب أحياناً، وحوار، وتقارب أحياناً، وصراع ثقافي في بعض القضايا أحياناً.

هذا البحث الذي بين يديك كتابة ذات بعدين؛ نظري، وواقعي؛ بعض قضاياه كتبت فيها للمشاركة في ندوات ثقافية سابقة؛ أما بُعْداه فهما:

* البعد النظري ؛ حول الثقافة في موقعها الأساس في المجتمع ، و"المثقف" من حيث هو لقب لشخصية لها مقامها الريادي في المجتمع ، نظراً في مفاهيمه ، وفي العناصر التي لا يكون الشخص مثقفاً بدونها ؛ صنعة فكرية ، وواقعية اجتماعية ، ونزعة نقدية ، ثم "المثقف المسلم" الذي يفترض بالمنتمي للإسلام شخصياً ، وهو ذو صنعة فكرية ، وواقعية اجتماعية أن يكتسبه ؛ ولاءً ثقافياً للإسلام ، وقناعة بمنهجه ، وفقهاً فيه ، وتنزيل قيمه على الواقع الذي هو ميدان حركته بصفته مثقفاً.

* والبعد التطبيقي ، هو تأمل في النخبتين : العصرانية ، والإسلامية ، في عالمنا العربي من حيث تحققها بمواصفات النخبة المثقفة المستحقة لريادة الأمة في نهوضها الذي تتطلع إليه.

أملي أن يكون مفيداً ، مجيباً على بعض التساؤلات الوقتية الملحة التي عالجها ، وفي المثقف الراهن وحراكه ؛ عصرانياً ، وإسلامياً ، والمثقف المستقبلي المنشود : المسلم ، المتفاعل مع عصره ، الذي تشكله الآن الأزمة الثقافية العامة ؛ فالأزمات غالباً في ظروف التغيرات ، بها ، ومعها تكون التحولات الثقافية لدى المثقفين ، وفي المجتمعات.

والله الموفق..

وصلى وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ، ،

الفصل الأول

الثقافة، والمثقف، والنخبة المثقفة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الثقافة.

المبحث الثاني: المثقف.

المبحث الثالث: النخبة المثقفة.



المبحث الأول

الثقافة

الثقافة لفظ عربي جاء باشتقاقاته المختلفة : التثقيف ، والمثقف ، والثقف ، والثقافة... إلخ.

ويعني بمعناه العام التحصيل ؛ ثم يعني بعد ذلك معاني ذاتية لدى الإنسان ، ومعاني تفاعلية مع سواه.

يقول ابن فارس في معجمه : «الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع وهو :

إقامة درء الشيء ، يقال ثقفت القناة إذا أقمت عوجها.

ورجل ثقف لقف ، وذلك أن يصيب علم ما يسمعه على استواء»[١].

ويذكر صاحب لسان العرب أن "الثَّقف والثقيف" يطلق على الحاذق الفطن[٢].

والثقاف وسيلة التثقيف قد يكون مادياً كعود الثقاف الذي تسوى به الرماح ، وقد يكون معنوياً كما في قول عائشة عن أبيها رضي الله عنها : (وأقام أود المسلمين بثقافه).

وخلاصة الدلالة اللغوية للفظ الثقافة أنه يتركز في معنيين :

أحدهما : التفوق الفكري لدى الإنسان، هبة ، أو كسباً ، وإصابة علم ما يسمعه على استواء ؛ فالثقيف أو الثقف – وفق تسمية ابن منظور هو المتفوق الضابط للمعرفة ، و الثقافة هي ما به حصل هذا التفوق.

---

(١) معجم مقاييس اللغة – ابن فارس بن زكريا.

(٢) لسان العرب – ابن منظور مادة ثقف.

وثانيهما: تقويم الأشياء لتستوي معتدلة، سواء كانت مادية، أو معنوية كما سبق.

فالمعنى الأول ذاتي لدى الإنسان، والثاني يمارسه مالك الثقافة مع الغير ليثقفهم به، أي ليقومهم لا ليعرفهم، أو يعلمهم فحسب.

وحينما جاء ابن خلدون وأنشأ علم الاجتماع البشري "العمران البشري والاجتماع الإنساني" الذي يتناول الحياة الإنسانية في تفاعلها وتكاملها الاجتماعي؛ علوماً، وصنائع، ونظماً، وتمدناً وحضارة تحدث عن الثقافة من خلال صيغ "ثقافة، وثقاف، وتثقيف". وفق معانيها اللغوية السابقة ممتداً بها نحو دلالات أوسع قليلاً حيث جاءت بمعنى الصنعة الفكرية التي تملكها فئة تتميز عن عامة الناس وإن جاء بها نقداً لحال هذه الفئة عند التراجع الحضاري أو إدبار الدولة – كما يقول – حيث يصيبهم الترف، والقعود، وينحطون إلى مستوى الرعاع: «ولا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة»[1]. ولعله يقصد بها مهارة الكلام والتمظهر بالمعرفة كما يؤكد ذلك تكراره ذلك حين قال عن هؤلاء: إنهم «يلبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها»[2].

في العصر الحديث في بدايات تفاعل الفكر العربي مع الفكر الأوربي وجد المفكرون العرب لدى الغرب مجال اهتمام معرفي محدد يتمثل في نمط الحياة الاجتماعية في الفكر، والسلوك ويطلقون عليه لفظ (Culture) فترجمه أحد المفكرين العرب إلى لفظ (ثقافة)؛ لأنه حسب قوله ذو دلالة مقاربة لما أورده

---

(١) مقدمة ابن خلدون ط ١٩٧٨م ١٦٩.

(٢) المرجع نفسه ١٧١

ابن خلدون فيه، هذا المفكر هو سلامة موسى ١٩٢٧م الذي يقول: «كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكها بنفسه، فإني انتحلتها من ابن خلدون، إذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظ (Culture) الشائعة في الأدب الأوروبي»[١].

وشاع هذا اللفظ، وكثرت تعريفاتها لدى المفكرين العرب؛ لكنها كانت تعريفات تابعة للفكر الغربي، وقليلة هي المحاولات التي سعت لبناء مفهوم للثقافة مرتكز على التميز الإسلامي في مجالها.

أبرز التعريفات الغربية للثقافة الذي تردد صداه لدى الغربيين ثم لدى العرب كثيراً هو تعريف "ادوارد تايلر" عام ١٨٧١م في كتابه "الثقافة البدائية" الذي يقول فيه: إن الثقافة هي: «ذلك الكل المركب "بعض الترجمات تقول المعقد" الذي يضم المعرفة، والمعتقدات، والفن، والأخلاق والقانون، والتقاليد، وكل العادات، والقدرات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»[٢].

وفي هذا التعريف عناصر خمسة مهمة:

الأول: أن قضايا الثقافة هي القضايا ذات البعد الإنساني – لا المادي- عقائد، وقيماً، وفنوناً، ونظماً، وأعرافاً.

الثاني: أن هذه القضايا تتمثل في صورة بناء متكامل "كل مركب" وليست جزئيات منفصلة عن بعضها.

الثالث: أنها ليست تميزاً فردياً لشخص؛ وإنما هي اجتماعية، فالشخص يعيشها في ظل مجتمع أو أمة تعيشها كذلك.

---

(١) من مقالة في مجلة الهلال المصرية عام ١٩٢٧م – نقلاً عن زكي الميلاد: المسألة الثقافية ٢٣.

(٢) أحمد أبو زيد – تايلر (سلسلة نوابغ الفكر الغربي) ١٩٥ دار المعارف بمصر.

الرابع: أنها ليست معارف نظرية؛ فلسفة، أو فكراً مجرداً، ولكنها حياة اجتماعية، وواقع فكري وسلوكي يتحرك به الناس.

الخامس: أنها بمجموعها مميزة لأهل ذلك المجتمع، أو لتلك الأمة عن مجتمعات وأمم أخرى، وهذا هو الواقع فإن التمايز بين الأمم إنما هو بهذه القضايا: العقائد، والقيم، والنظم، والأعراف، أي: بالثقافة.

وهناك تعريفات كثيرة للثقافة لكن هذا أشهرها، ثم إنها تكاد تتفق على مضمون ما ذكره.

المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" التابعة لهيئة الأمم المتحدة بذلت جهوداً في مجال تعريف الثقافة كان أهمها عقد مؤتمر عالمي خاص بالثقافة عام ١٩٨٢م في المكسيك لتعريف الثقافة، صدر عنه إعلان باسم: "إعلان مكسكو للثقافة" عرف الثقافة فيه بأنها: «جميع السمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان، ونظم القيم، والتقاليد والمعتقدات.

والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية، والقدرة على النقد، والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه»[1].

---

(١) الوثائق الرئيسة لإعلان مكسكو بشأن الثقافة– مؤتمر اليونسكو بشأن الثقافة، مكسكو ٦/٧/ -٦/٨/١٩٨٢، ص٨.

وهذا التعريف صياغة جديدة لتعريف تايلر السابق..

ندوة الأمم المتحدة عن "الحقوق الثقافية من حيث هي حقوق إنسانية" ١٩٧٠م، حددت الثقافة بأنها: «طريقة الشعب الخاصة في الحياة، وموقفه منها، وآراؤه فيها وفلسفته تجاه مشاكلها، ثم تصوه لوضعه في الحياة»[١].

التعريفات العربية للثقافة لا تخرج غالباً عما سبق وإن تنوعت الصياغات:

فمن تعريفات مالك بن نبي وهو من أقدم تعريفاتها أن الثقافة هي (مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه)[٢].

وهناك تعريف يمكن أن ننسبه "للإليسكو" جاء في "الخطة الشاملة للثقافة العربية" الصادرة عن المنظمة وهو أن: «الثقافة تشمل مجموع النشاط الفكري والفني بمعناهما الواسع وما يتصل بهما من مهارات أو يعين عليهما من وسائل فهي موصولة الروابط بجميع أوجه النشاط الاجتماعي الأخرى متأثرة بها معينة عليها مستعينة بها»[٣].

ثم قالت موضحة: «فالثقافة تنتظم جميع السمات المميزة للأمة من مادية، وروحية، وفكرية، وفنية، ووجدانية، وتشمل مجموعة المعارف، والقيم، والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها وطرائق الفكر والإبداع الجمالي، والفني،

---

(١) ثقافة التغيير، صحيفة الأسبوع الأدبي عدد ٩٧ في ٢٠٠٥/٩/٣م.

(٢) مشكلة الثقافة ٧١ ، ط٢ وانظر تعريف.. عرفي طه السيد أحمد في كتاب الثقافة الإسلامية، مجموعة مؤلفين ، حيث يقول بعد نقد التعريفات غربية وعربية: إن الثقافة هي: «معرفة عملية مكتسبة تنطوي على جانب معياري وتتجلى في سلوك الإنسان الواعي في تعامله في الحياة الاجتماعية مع الوجود»، الثقافة الإسلامية ، مجموعة مؤلفين ٣٧ ، ط٢ ، ١٩٩٧م..

(٣) المجلد الأول ٤٢ من الخطة الشاملة للثقافة العربية.

والمعرفي، والتقني، وسبل السلوك، والتصرف، والتعبير، وطرز الحياة كما تشمل تطلعات الإنسان للمثل العليا، ومحاولته إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائب عن مدلولات جديدة لحياته، وقيمه، ومستقبله، وإبداع كل ما يتفوق به على ذاته، والثقافة هي التي تمنح الإنسان القدرة على أن يفكر في نفسه وتجعل منا فعلا كائنات إنسانية مفكرة ملتزمة أخلاقياً ومعنوياً قادرة على التقويم، وبالثقافة يميز الإنسان بين القيم، ويمارس الاختيار، ويعبر عن صميم ذاته، ويعي ويعرف أنه مشروع غير كامل لكنه في السبيل إلى الكمال»[1].

ولا جديد في تعريف الألسكو عن تعريف اليونسكو إذ هو نقل عنه، وتعريف اليونسكو في أوله أوضح عبارة من تعريف الإلسكو.

والآن بعدما سقناه في تعريف (Culture) الذي عرب بـ"الثقافة" واشتهر بها دون اختيارات أخرى قدمها بعض الباحثين مثل:

* الشاكلة انطلاقاً من قوله سبحانه: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٤] التي تعني الطريقة في الحياة تصورات وتديناً وسلوكاً.

* الصبغة؛ أيضاً انطلاقاً من قوله سبحانه: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٣٨] وصبغة الله هو الإسلام بكل عناصره العقدية، والقيمية والتشريعية مكتملة متماسكة مقابل الصبغ الأخرى[2].

---

(١) المجلد الأول ٤٢ من الخطة الشاملة للثقافة العربية..

(٢) والشاعر العربي يقول:

وكل أناس لهم صبغة | وصبغة همدان خير الصبغ
صبغنا على ذاك أولادنا | فأكرم بصبغتنا في الصبغ

بعد ذلك – أقول: «إن العناصر الأساسية التي تشكل "الثقافة" وتحدد شخصية المجتمع، أو الأمة، ويقوم بها التمايز بين الأمم تتمثل في عناصر ثلاثة تتضمنها جميع الثقافات القائمة على الأرض، وحتى المندثرة، والخلاف بين الثقافات؛ لا في وجودها، وعدم وجودها؛ وإنما في صفاتها وأنواعها».

هذه العناصر هي:

[١] تفسير الوجود:

أي التصورات الذهنية التي تكون إجابات على الأسئلة الكبرى الفطرية لدى الإنسان عن الإنسان نفسه؛ أصله، وحقيقته، ومصيره، ووجوده، وموقعه في هذا العالم، وعن الكون المحيط به؛ أصلاً، وحقيقة، وهدفاً، ومصيراً، وعما وراء هذا الكون من وجود غيبي، وعما وراء هذه الحياة من مستقبل..إلخ.

سواء استمدت من دين إلهي، أو من فلسفة بشرية، أومن أساطير متولدة عبر الزمن.

[٢] القيم:

وهي المعايير التي يتعامل الإنسان بها مع الحياة من حوله ويرتفع بها عن المستوى الحيواني؛ وهي قيم خلقية تحكم على الأعمال خيراً أو شراً، وقيم جمالية تحكم على الأشياء حسناً أو قبحاً، وقيم فكرية تحكم على الأشياء حقاً أو باطلاً.

قد تسمى أعرافاً، أو أخلاقاً، أو مناهج فكرية، أو ذوقية، أو قوانين عامة.

[٣] النظم التشريعية في جوانب الحياة:

وهي العبادات، والتعاملات، والحياة الاجتماعية سياسية، واقتصادية، وغيرها. قد تكون نظماً مدونة، أو عرفية، ومنها الدساتير، والقوانين، والأعراف، والتقاليد.

هذا جانب مهم في تحديد الثقافة، وجانب آخر يتمثل في خصائص لا تكون هذه العناصر ثقافة إلا بوجودها وأهمها خصائص أربع:

الخاصية الأولى: التكامل البنيوي بين عناصرها، فالثقافة ينظر إليها نظرة كلية، شمولية ترابطية بحيث تبدو بشكل بناء متكامل مترابط وكثيراً ما تشير تعريفاتها لهذا كما في تعريف تايلر: "ذلك الكل المركب".

الخاصية الثانية: الحيوية الواقعية؛ فهذه العناصر إنما تكون ثقافة حينما تكون حية في الواقع الاجتماعي مؤثراً تفسيرها للوجود بقيم الناس، ومؤثرة قيمهم في مناهج حياتهم العملية، وهذا ما أشار إليه تايلر بقوله: «التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع».

أما حينما تتجزأ هذه العناصر، وتستقل عن بعضها، وتتحول إلى مادة معرفية في فكر صاحبها أو في الكتب معزولة عن الواقع فإنها لا تصبح ثقافة..

الخاصية الثالثة: المعيارية؛ فالثقافة بمجموعها دينية، أو وضعية، تمثل معياراً لما هو خارجها، أي أن المتشبع بثقافة ما ينظر إلى الثقافات الأخرى من خلال ثقافته، ويقومها بها، ثم إن في الثقافة ذاتها "ثقافة معينة ما" معايير عليا تحاكم إليها عناصر الثقافة - نفسها - المتحولة، فالعقائد، والقيم، وأصول النظم تمثل في مجموعها معياراً يحكم من خلاله على الأعراف والتقاليد ومختلف الآراء الثقافية المتجددة.

لهذا لا غرابة أن يعرِّف بعض المهتمين الثقافة بهذا الجانب المعياري حيث تكون الثقافة: «عبارة عن المعايير المشكلة لنظام العقل والسلوك في مجتمع ما»[1].

(١) الثقافة العربية في عصر العولمة - تركي الحمد ١٥.

الخاصية الرابعة: أنها موصوفة، يعني خاصة، ما دامت متعينة في مجتمع محدد، أو لأمة مميزة؛ فلا بد أن تنسب إلى هذه الأمة، أو ذلك المجتمع، وقد تنسب إلى الدين، أو المذهب المهيمن على هذه الأمة، ولهذا يقال ثقافة نصرانية، ويهودية، وشيوعية، وإسلامية، وغربية، وقد يكون التقسيم أصغر من ذلك حينما ينظر إلى مميزات داخلية في إطار ثقافة واحدة فيقال الثقافة الفرنسية، والثقافة الأمريكية، على الرغم من كونها في إطار الثقافة الغربية، ويقال الثقافة الخليجية، والثقافة المغربية، وإن كانتا داخلتين ضمن الثقافة العربية وهكذا.

الثقافة الإسلامية:

الإسلامي صفة تطلق على الأشخاص والمجموعات والموضوعات: داعية إسلامي، وفكر إسلامي، وحركة إسلامية...إلخ.

ويقصد بها في الفكر المعاصر – عند المسلمين – تحقيق الانتماء إلى الإسلام بالتزام مبادئه ومناهجه في مقابل النسب الأخرى للماركسية، أو الليبرالية، أو الوجودية..إلخ.

فالثقافة الإسلامية هي العناصر الثلاثة - تفسير الوجود، والقيم، والنظم - بصورتها الشمولية المترابطة من حيث هي مستمدة من تعاليم الإسلام التي جاء بها محمد ﷺ في القرآن والسنة، أو مستندة إليهما؛ هذه الثقافة التي تمثلها الرسول ﷺ وصحابته معه في واقع حي أصبح بعد ذلك أنموذج الاقتداء للأمة الإسلامية عبر عصورها خاصة لدى حركات التجديد فيها، حيث تسعى للاقتراب من تلك الشاكلة الثقافية - الإسلامية -.

لربما يرد تساؤل هنا:

هل الثقافة الإسلامية هي العلوم النقلية ؛ التفسير– علم السنة – العقيدة – الفقه – الزهد...؟

إجابة على ذلك يقال:

يحسن بنا أن نستحضر أهم خاصيتين منهجيتين للثقافة وهما الشمولية، والواقعية، اللتين سبق ذكرهما، ثم ننظر إلى "العلوم النقلية" لنجد أنها تراءت تاريخياً في صورتين:

الأولى: التي كان فيها العلم الشرعي تعاليم مستمدة من الوحي تتجه مباشرة إلى الحياة الإنسانية في كل جوانبها لإصلاحها: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[سورة الحج: ٧٧].

فالعالم الشرعي – هنا – هو الذي يتفقه في تعاليم الدين بشموليتها – الفقه بمعناه الشمولي الوارد في حديث: **(من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)**[1] لا بمعناه الاصطلاحي الخاص بالجانب السلوكي – ثم يسعى لإصلاح الواقع البشري بها في جوانبه العقدية، والعبادية، والخلقية، والتشريعية، هذه الصورة للعلم الشرعي "العلوم النقلية" تتفق مع الثقافة الإسلامية، وهو المنهج الصحيح الذي سلكه الرسول ﷺ في دعوته وسلكه أصحابه، وهو المنهج الصحيح الذي سلكه المصلحون (المجددون) بعد ذلك في دعواتهم الإصلاحية.

* فقد كانت هذه الدعوات – مثلاً دعوة الإمام ابن تيمية، والشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله – حركات فعل، وتغيير في واقع الحياة الماثل أمامهم.

* كما أنها لم تكن محصورة في جانب واحد، وإنما هي إصلاح شامل لكل جوانب الحياة وفق رؤية تكاملية في بناء الفرد والمجتمع.

---

(١) رواه الترمذي في باب العلم وقال: حديث حسن صحيح وقال محقق جامع الأصول ٨/٤ إسناده صحيح.

الوجه الثاني: ما آل إليه العلم الشرعي في العصور المتأخرة في كثير من أقطار المسلمين التي أصبح فيها معارف نظرية تخصصية يعالج فيها العالم جانباً واحداً ينحصر فيه يسمى فناً، أو تخصصاً- معالجات فكرية لدقائق هذا الفن، وتفصيلاته، وخلافاته.

* بعيداً عن الفنون الأخرى من العلم الشرعي من جهة.

* ومنعزلاً عن واقع الحياة العملي انعزالاً فكرياً من جهةٍ أخرى.

هذا الوجه لا يتفق مع الثقافة الإسلامية وفق مفهومها الكلي العملي.

والخلاصة: أن الثقافة تتمثل في المعرفة المتعلقة بالإنسان:

* من حيث تصوره للوجود، والكون، والإنسان، والحياة.

* وقيمه الفكرية، والخلقية، والجمالية.

* ونظمه التشريعية.

بصورتها التي تبدو بها:

- مترابطة، بحيث تشكل بناءً عضوياً متماسكاً.

- وفاعلة في الواقع البشري، إما تجلياً فيه، أو تأثيراً عليه.

وحينما توصف الثقافة بالإسلامية فإنها تلك العناصر الثلاثة حينما تكون مستمدة أو مستندة إلى تعاليم الإسلام التي جاء بها الرسول ﷺ في القرآن الكريم، والسنة المشرفة[1].

---

(١) من تعريفات الثقافة الإسلامية وفق هذ المنحى أنها (العلم بمنهاج الإسلامي الشمولي في القيم، والنظم، والفكر، ونقد التراث الإنساني فيها)، ١٣ ، الثقافة الإسلامية ، تخصصاً ومادة ، وقسماً علمياً، مجموعة مؤلفين.

الثقافة والدين:

يلحظ في البلاد العربية أن هناك سعياً لحل العلاقة بين الثقافة والدين لتتجلى الثقافة في الأدب والفن في صوره المنفصمة عن الدين حتى قال بعضهم: إن الرواية إذا انتهت إلى حث على الفضيلة فهي وعظ ديني لا قيمة أدبية لها مهما جادت حبكتها، وأورث ذلك أن أصبحت غالب وزارات الثقافة، ومجالسها، وجمعياتها أبعد المؤسسات عن الدين، والفاعلون فيها من أشد الناس انفصاماً عن دينهم.

لا يعنينا هنا سبب ذلك؛ إنما يهمنا هو كشف خطأ هذا المنظور الذي يلبس الحق بالباطل، ويضخم الوسيلة ليجعلها الغاية؛ إن الأدب، والفنَ وسائل لتبليغ رسائل تتحدد بعناصر الثقافة الأساسية وهي [العقائد، والقيم، ومناهج السلوك الإنساني] ولا يعنينا هنا الوصف الذي تخلعه على نفسها ديناً كما في الإسلام، واليهودية — أم مبدءاً بشرياً يتمثل في منظومة مفاهيم لها حضور واقعي كالشيوعية سابقاً، والليبرالية حالياً.

فكل هذه في الحقيقة تمثل أدياناً بالمعنى العام للدين: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [سورة الكافرون: ٦].

لقد اهتم الباحثون في هذا المجال بقضية علاقة الثقافة بالدين فقال بعضهم مثل أرنولدتوينبي: «إن الدين جزء من الثقافة»، وقال إليوت: «إن الثقافة ليست إلا تجسيماً للدين»[(١)].

ويرى "رايموند وليامز" أن الثقافة هي النشاطات المعنوية، والعملية حينما تتشكل باعتبارها محكمة إنسانية عليا يلتجأ إليها، أي باعتبارها ديناً[(٢)].

---

(١) لمحات في الثقافة الإسلامية عمر عودة الخطيب ٣٣

(٢) الثقافة والمجتمع رايموند وليامز ١٢

«الدين – كما يقول عبد الغني عماد – ثقافة كاملة لشعب، أو أمة، أو حضارة ليس في كونه مجموعة نصوص، وتعاليم، وقيم فحسب بل بما هو كيان مجسد اجتماعياً ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال.. الدين ثقافة كاملة؛ فهو يعبر عن رؤية للعالم؛ للطبيعية، ولوجود الإنسان، ويقدم تصوراً للبناء الاجتماعي الإنساني على نحو يغطي أحياناً أدق تفاصيل هذا الاجتماع سياسة، واقتصاداً، وأخلاقاً، وأحوالاً شخصية، ليس يهم إن سعت العقيدة الدينية إلى بناء أمة روحية شأن المسيحية، أو إلى بناء أمة اجتماعية، وروحية شأن الإسلام، بل الأهم أنها قامت على تعاليم رسمت للمنتسبين إليها تخوم الجائز، والممنوع، وقذفت في روعهم الجمعي مبادئ تحولت إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك»[1].

قد يُتساءل هنا عن الأعراف، والتقاليد، والفنون، ونحوها من المنتجات الاجتماعية، التي لم تستمد من "الدين- خاصة" السماوية منها - إذ لا إشكال هنا في كون الدين جزءاً من الثقافة، حيث تكون هذه الأجزاء مجاورة للدين في الإطار الجامع لها وهو الثقافة، لكن الإشكال قائم في مطابقة الثقافة للدين.

والصحيح أنه لا إشكال هنا أيضاً إذا استحضرنا الخاصية الثالثة التي ذكرناها للثقافة وهي أن في الثقافة؛ أي ثقافة معايير عليا تتحدد بتفسيرها للوجود، وقيمها، وأصول النظم فيها، تحكم هذه المعايير متغيراتها في التقاليد، والأعراف، وأزياء الفكر، والأدب، والفن، ونحوها، وهذه المعايير هي مقومات أي دين؛ سواء كان إلهياً أو بشرياً، ونتيجة حكم هذه المعايير هو قبول

(١) سوسيولوجيا الثقافة، الدكتور عبد الغني عماد ١٣٨، ط١، ٢٠٠٦م.

بعض هذه المستجدات ومن ثم إدماجها في الثقافة وتحولها إلى جزء من الدين "أي المشروعة دينياً" أو رفضها لمصادمتها تلك المعايير العقدية، أو القيمية، أو أصول النظم حيث تنفى من الإطار الثقافي للأمة أو المجتمع، وإن بقيت - لدى بعض الناس - فعلى أنها أجنبية، لا تلبث حيوية الثقافة أن تلفظها بعيداً -.

الديمقراطية بصفتها آليات سياسية للتداول السلمي للسلطة، وحرية الإصلاح السياسي، ومحاسبة المسؤولين من قبل نواب عن الشعب، ونحوها، عرف معاصر وافد على المسلمين ويمكن إدماجه في الثقافة الإسلامية من خلال صياغته وفق مقتضيات معايير الثقافة الإسلامية بحيث تكون الصورة المصاغة لهذا العرف جزءاً من الدين، أي من المشروع إسلامياً الذي يمارسه المسلم على هذا الأساس، لكن المثلية ؛ زواج الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، الذي يتجه في بعض مجتمعات الغرب ليكون عرفاً، لن يجد له مأوى في الثقافة الإسلامية ؛ لأنه مصادم لمعايير الإسلام في قيمه وأصول نظمه.

مثل ذلك يقال في الثقافة الليبرالية التي يمكن أن تقبل بعض ما جاء به الإسلام من قيود على حرية الرأي، وحرية التملك بصفتها ضوابط تحمي حريات الآخرين ؛ أي من خلال إدماجها في الثقافة الليبرالية، لكنها لن تقبل الوضعية التي حدد الإسلام من خلالها موقع المرأة في المجتمع أمومة، وقوامة للرجل، وإرثاً، وحشمة...إلخ ؛ لأنها تتناقض مع مبدأ الحرية الفردية وحقوق الإنسان التي تعد من مرتكزات الثقافة الليبرالية.

الثقافة والعلم التجريبي:

ساد فترة من الزمن تصور أن العلوم التقنية - البحتة مرتكزها موضوعي بحت، في عالمية لا هوية لها، وهي مشتركة بين البشرية بغض النظر عن

ثقافاتها، وأن النظر إلى التقانة وتطورات العلم التجريبي من زوايا ثقافية تعويق للعلم وتكلف في غير محله.

نعم كان هناك من يقول بارتباط العلم المادي بمنطلقات قام عليها وتحرك في إطارها وأنه لا بد من أخذها مع العلم أي تبني الثقافة التي نشأ العلم التجريبي في رحابها لاستيعابه ولكن هذه الفكرة لم تكن صحيحة أيضاً.

والآن – بل منذ أكثر من عقد من الزمان – تواطأت القناعات على ارتباط العلم التجريبي بالثقافة وعلى أنه لا يمكن أن يحقق هذا العلم قيمته لمجتمع ينقل إليه إلا إذا زرع في ثقافته بحيث يترعرع في رحابها، وتثمر شجرته في أجوائها، وعقدت في ذلك ندوات[1] حسبي هنا أن أشير إلى بعض أبرز المؤكدين لهذه القضية الحضارية وهي ارتباط العلم التقني بثقافة المجتمع.

من هؤلاء: "إيليا بريغو جين" مؤلف كتاب "التحالف الجديد" الذي يقول: «أضحى من الملح على العلم أن يعتبر نفسه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضانها»[2].

ومنهم "روني ماهو" مدير منظمة اليونسكو في الستينيات الميلادية الذي يقول: «لا علمية للمعرفة إلا بالروح التي تكون هذه المعرفة من نتاجها، والتي تعطيها معنى لدى الإنسان ومغزى حين تطبيقها على الأشياء.

ومشكلة التقدم التكنولوجي للجهات التي ما زالت تشكو من نقص التنمية

---

(١) منها مثلاً ندوة (العلم والثقافة في القرن الحادي والعشرين: برنامج البقاء) نظمتها اليونسكو، كندا، سبتمبر ١٩٨٩م.

(٢) الالتحام بين العلم والثقافة في القرن الحادي والعشرين – المهدي المنجرة في ص ١٥٢ من كتاب الثقافة والمثقف في الوطن العربي لمجموعة مؤلفين ط١، ١٩٩٢م.

لا يمكن حلها جذرياً باستيراد التقنيات الأجنبية، أو الإدخال على عجل للعلوم التطبيقية الجاهزة بشكل من الأشكال فلا يمكن للتقدم أن يتحقق بصورة جذرية إلا بالخلق والدعم حسب سياق ينمو داخلياً في قلب الحقيقة الإنسانية للمجتمعات المعنية من الوجهتين الثقافية، والاجتماعية للعلم، وينتهي "ما هو" إلى تقرير حكمة معرفية هي — التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة»[1].

ومن الخبراء العرب المؤكدين بحماس هذه القضية "المهدي المنجرة" الذي يقرر: «العلم لا يمكن نقله لأنه نتاج نسق ثقافي، فالقيم الثقافية هي التي تحدد الفكر العلمي، والإبداع، والابتكار فلا يمكنك شراء ولا نقل مثل هذه المخرجات دون أن تتوفر لديك المدخلات الثقافية التي تمكن من الفهم، والهضم، والإضافة في القيم الذاتية للمنقولات وإلا فلن تشتري إلا لعباً»[2].

لقد أصبح الآن من أهم معالم استشراف المستقبل في اليابان، والصين، وأوروبا تنمية الثقافة من أجل التطور العلمي، والسبق التنموي واشتدت- كما يقول محمد بريش -: «الأصوات لزجر الراغبين في فصل العلم عن الثقافة، والتنديد بكل بحث أو مشروع لا ينطلق من اعتبار العلم جزءاً فاعلاً في الثقافة ولا يؤمن بانصهار بعضها ببعض»[3].

ماذا يعني ذلك ؟

---

(١) الالتحام بين العلم والثقافة في القرن الحادي والعشرين — المهدي المنجرة في ص ١٥٢ من كتاب الثقافة والمثقف في الوطن العربي لمجموعة مؤلفين ط١ ، ١٩٩٢م.

(٢) المرجع السابق ، ١٥٢.

(٣) تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي — محمد بريش — ص ٧٦ ، من مجلة إسلامية المعرفة ، عدد ٩ ، ٢-٣-١٤١٨/٣هـ.

* يعني أن حيادية العلم التقني وعالميته أصبحت وهما، وأن الارتباط بينه وبين الثقافة وثيق لدرجة أنه ابن لها.

* ويعني أن فشل مشروعات التنمية الحضارية في عالمنا الإسلامي نابعة بدرجة كبيرة من التعامل مع العلم التقني اعتماداً على ذلك الوهم.

* ويعني أنه لتحقيق تنمية ناجعة، ومن ثم نهوض حضاري لا بد من زرع العلم التقني في التربة الثقافية للمجتمع، أو الأمة طالبة التنمية، فكما هو فاشل فصل العلم التقني عن الثقافة، فإن الدعوة لنقل العلم، وثقافته التي ارتكز عليها في مجتمعاته التي حققت تنميتها من خلاله فاشلة أيضاً، بل غير ممكنة أيضاً، وإذا كان ممكناً – افتراضاً – أن ينسلخ أفراد من ثقافتهم للاندماج في ثقافة أخرى، فإنه لا يمكن لأمة أن تلغي ثقافتها لحساب ثقافة بديلة.

* لكن ذلك لا يعني اعتبار الثقافة في المجتمع الذي يستهدف زرع العلم فيها لتحقيق التنمية مهيأة – كما هي في الواقع – لزرع العلم التنموي فيها، كلا إن في الثقافة عناصر من التصورات، والأعراف، والتقاليد، والحاجات التي قد تمثل معوقات لترعرع العلم التنموي وهذا يعني ضرورة تطوير الثقافة لتكون عقلانية، مرتبطة بالمصالح الوقتية المشروعة لمجتمعاتها: «لا توجد – كما يقول فلاح جبر – تكنولوجيا مصممة في مجتمع معين بظروفه الذاتية الخاصة قادرة على حل معضلات مجتمع آخر، دون استيعاب لأساسيات تلك التكنولوجيا ثم التعامل معها تطويعاً وفق الظروف الذاتية وتوافر الكوادر الفنية المحلية وتطوير البيئة التكنولوجية المحلية»[1].

---

(١) "التكنولوجيا الملائمة للدول النامية"، فلاح سعيد جبر، ص٧٥، من قضايا عربية، عدد ٧، يوليو ١٩٨١م.

* وهذا الأمر في ثقافتنا الإسلامية متهيئ بأوضح، وأسرع تحقيقاً، وأكثر تجاوباً من قبل الجماهير من غيرها من الثقافات، لأن الأمر لا يحتاج لأكثر من فرز عناصر هذه الثقافة لتحديد معطيات الوحي فيها في الأسس الإيمانية، والقيم العامة، والنظم التشريعية لتجعلها وسيلتك في نفي سائر حمولات هذه الثقافة من الزغل الذي لا ينسجم مع تلك المعطيات، ولا يحقق المصالح الشرعية للأمة، والمجتمع، وهذا بلا ريب يحتاج عملية تجديد شامل للثقافة الإسلامية، لكنه السبيل الذي يخرج الأمة الإسلامية من شقاء التشظي بين طلب التنمية المعاصرة من خلال نفي الثقافة المحلية، وهو الذي بينا فشله، وبه يشهد الواقع، وبين الاحتماء بهذه الثقافة كما هي دون تطوير لها من جهة، ومع توجس، وتلكأ ومحاذرة من التنمية المدنية المنقولة من بيئة حضارية مختلفة من جهة أخرى.

المبحث الثاني

المثقف

"مُثقّف": وصف، ولقب يطلق على شخص ومن ثم على فئات معينة في مجتمع، أو أمة، وهو وصف أفضلية؛ إذ يعطى صاحبه موقعاً قيادياً في مجتمعه، هذه القيادة –ويسميها بعضهم بالسلطة– والأفضلية، منشؤها ليس تميزاً عرقياً، ولا جاهاً سياسياً، ولا رياشا مادياً، ولكنه تفوق معرفي مسخر لصالح الأمة، والمجتمع.

وكما أن "الثقافة" تعريب لكلمة، أو كلمات غربية، كذلك فإن مصطلح "مثقف" تعريب لكلمات غربية، ولذا فعلى الرغم من شيوعه، وكثرة تعاطيه، وانتحاله، فإنه يحتاج تحريرا تتبعياً يتثبت من حقيقته.

سأتناول مصطلح "مُثقَّف" في خمس نقاط:

(أ) في اللغة العربية:

ثَقْف، وثَقِف، وثَقُف، وثقيف صفات للرجل تعني: حاذق، فَهِمٌ، ضابط لما يحويه، قائم به، ذو فطنة وذكاء، ثابت المعرفة بما يحتاج إليه[1].

وكذلك ثقاف؛ نقل ابن منظور حديثاً عن أم حكيم بنت عبد المطلب: «إني حصان فما أكلم وثقاف فما أعلم».

فهي صفة أيضاً للتفوق في العلم المرشد في الحياة بما يغني عن استعلام الغير[2].

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/٣٨٢، والصحاح للجوهري فصل الثاء، باب الفاء وكذلك لسان العرب لابن منظور.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، فصل الثاء وباب الفاء.

المثقّف – عند العرب هو الغصن الرطب من الشجرة يؤطر بعود، أو حديدة مستقيمة تسمى "عود الثقاف" فيجف وهو مستقيم، فأثمرت هذه العملية أن جعلت الغصن مثقّفا، وبما أن العرب تجاوزوا باللفظة دلالاتها الحسية إلى المعنوية فطنة، وفهماً، وإتقاناً للمعرفة، فإنه يصدق على الشخص - حتى ولو لم يتميز ابتداء بذكاء وفطنة فيكون ثقيفاً وثَقِفاً – الذي قام على نفسه أو تولاه غيره بالرعاية تعليماً، وتربية حتى امتلك من المعرفة، والسمو، والاستقامة الشخصية ما يكون به متميزاً – يصدق عليه- أنه مثقّف، خاصة وإن من معاني الثقافة التقويم الذي يدخل فيه التقويم الفكري تعليماً، والتقويم السلوكي تربية.

المثقِّف: هو الذي يقوم بعملية التثقيف:

- الحسية، بتثقيف الرماح كما قال الشاعر العربي:

نَظَرَ المثقِّف في كعوب قناته حتى يقيم ثقافه منآدها[1]

- والمعنوية بالعلم، والقيم الإنسانية النبيلة.

هنا نستعيد خلاصة المعاني اللغوية: «للفظة الثقافة التي قلنا: إنها تتركز في التفوق الفكري لدى الشخص، وتقويم الأشياء لتكون مستقيمة معتدلة، لنرى – من جهة – أن "المثقّف" هو من تحقق فيه المعنى الأول؛ لكن لا بالوهب الخالص، وإنما من خلال تثقيفه لنفسه، أو تثقيف من غيره، فيكون الذين أطلقوا وصف "المثقّف" على الفرد من فئة من يسمون الآن بالمثقفين قد نظروا إلى هذا الجانب الأساسي من عناصر شخصيته، وهو جانب لا ينفك عنه من هذه صفته.

(١) للشاعر عدي بن الرقاع، انظر معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ١/ ٣٨٣.

ونرى من جهة ثانية أن "المثقّف" هو من تحقق فيه المعنيان: التفوق الفكري الذي أهله للمعنى الثاني الذي هو التقويم والتهذيب، ولعل هذا المعنى أدق في وصف هذه الفئة من الوصف الأول "المثقَّف"؛ لأن جانب الجهد التهذيبي عنصر أساسي في شخصية المثقف– كما سيأتي – وهذا ما حدا بأحد الكتاب أن يعنون كتاباً له عن المثقف بأن يشكله وفق هذا المنظور "المثقّف"[1] معللاً بأن المثقّف فاعل، مرسل، مؤثر في غيره، حسب دلالة الاشتقاق، أما المثقَّف فإنه متلقٍ، لكن الذي اشتهر في الفكر الراهن هو مصطلح "مثقَّف" لا مثقّف، على الرغم من أن لفظة "المثقّف" أدق في الدلالة على المضمون المعاصر، ومع ذلك فإنه حتى لفظة مثقَّف ملائمة لذلك المضمون إذا أخذنا بالقاعدة العربية (يكفي في التسمية أدنى سبب»

(ب) في الفكر الغربي:

هذه اللفظة (مثقف) معربة عن ألفاظ غربية يذكرها الدارسون لهذه المسألة منها:

* (intellectual) الإنجليزية.
* (intellecctuels) الفرنسية.
* (Intellegenz) الألمانية.
* (Intellegenty) الروسية.

وخلاصة ما تدل عليه هذه الكلمات أنها تعني:

* أصحاب الجهد الفكري في مقابل أصحاب الجهد اليدوي.

(١) محمد طحان – المثقّف وديمقراطية العبيد ط١، ٢٠٠٢، دار الأوائل دمشق.

* الذين يهتمون بالمسائل العامة للمجتمع في مقابل المحصورين في دوائر تخصصهم العلمي البحت.

* الذين لهم جهد في التأثير على المجتمع ؛ جماهيره ، وسلطته ، مقابل الذين يعيشون في عزلة فكرية عن مجتمعاتهم.

يذكر عدد من الكتاب العرب ومنهم محمد عابد الجابري في كتابه : "المثقفون في الحضارة العربية" أنه في نهاية القرن التاسع عشر حُكم في باريس على ضابط فرنسي اسمه : "الفريد دريفوس" بالنفي إلى غويانا بتهمة التجسس لصالح ألمانيا ، وحاول أهله ، وأصدقاؤه بعد عامين إثبات زيف ما اتهم به فاتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي يستنهضونه للمطالبة بإعادة المحاكمة ، واستطاعوا أن يجندوا شخصيات كبيرة في مجال الفكر ، والأدب ؛ حيث أصدرت هذه الشخصيات بياناً حمل تواقيعهم نشرته جريدة فرنسية عنوانه : "بيان المثقفين" وهذه – حسب الجابري – أول مرة يستعمل فيها هذا اللفظ ، كان أولاً يستعمل بصفته وصفاً ثم رفع إلى مستوى الاسمية ليصبح "مثقفون" علماً على أولئك المفكرين ، والأدباء ، والمؤرخين الذين قاموا بتلك الحركة الاحتجاجية دفاعاً عن ذلك الضابط ، وطلباً لمحاكمة عادلة ، ثم صار علماً على كل معنيٍّ بالفكر ، وله آراء خاصة ويشارك في هموم المجتمع.

وكغيره من المصطلحات التي تبدأ من أمر عفوي يسير ثم يُسعى بها نحو الإحكام فإن مصطلح مثقف وضعت له تعريفات كثيرة لدى الغربيين خلال القرن العشرين ، وهي تعريفات تحدد المثقف من خلال شخصيته الثقافية ، أو وظيفته :

يقول "إدوارد شيلر": «المثقفون هم: قطاع من بين المتعلمين يسعون إلى صياغة ضمير مجتمعهم ليتجه اتجاهاً راشداً ويؤثرون على القرارات الكبرى لهذا المجتمع».

ويقول "ماكس فيبر": «هم مجموعة من الأشخاص الذين تمكنهم قدراتهم ومواهبهم الخاصة من النفاذ إلى منجزات ذات قيمة ثقافية».

ويقول "لويس فوير": «إن المثقف هو الشخص الذي تمتد أفكاره إلى نطاق أبعد من مهنته، ويهتم بالقضايا والمشكلات الحقيقية».

وعند "تالكوت بارسونز": «المثقفون هم المتخصصون في أمور الثقافة التي يضعونها فوق الاعتبارات الاجتماعية اليومية المعتادة».

ويصفه "مانهايم": «بأنه شخص يسهم مع أمثاله في تقديم تفسير للعالم لمجتمعه»[1].

وخلاصة هذه التعريفات أن المثقف شخص مفكر قد يكون متخصصاً، أو عاماً، لكنه متجاوز نطاق تخصصه، معنيٌّ بالشؤون الثقافية لمجتمعه – بالذات – ذو فعل مؤثر في مجتمعه.

(جـ) المثقف في الفكر العربي:

وافرة تعريفات المثقف في الفكر العربي ما بين مطوَّل ومختصر؛ وهي كالتعريفات الغربية، تنطلق من سمات المثقف الثقافية أو من وظيفته؛ منها:

* تعريف إدوراد سعيد للمثقف بأنه: «فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من

---

(١) انظر في تعريفات الثقافة من لدن الغربيين: الانتلجنسيا العربية ١٦٢، ٥٥٤، المثقف والسلطة، مصطفى مرتضى محمد ٢٥.

حمل رسالة، أو تمثيل وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة، أو رأي وتجسيد ذلك، والإفصاح عنه إلى مجتمع وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع».

* ويعرفه إيليا حريق بأنه: «شخص يتعاطى الأفكار خلقاً، واستهلاكاً، واقتباساً، وترويجاً وتأثيراً بها في الآخرين».

* وتعرفه شهيدة الباز: «بأنه الذي يلتزم بموقف حيال قضايا مجتمعه، ويشارك في تغيير هذا المجتمع».

* المثقف عند برهان غليون: «هو الذي يجعل من التفكير في واقع مجتمعه ومصالحه العامة أحد همومه الرئيسة، ويشارك في الصراع الاجتماعي من أجل دفع الواقع نحو الأفضل».

* ويرى هشام شرابي أن ما يحدد المثقف خاصيتان هما:

- الوعي الاجتماعي الذي يجعله يتصور المجتمع من زاوية شاملة، ويحلل قضاياه على مستوى نظري متماسك.

- والدور الاجتماعي؛ وهو النشاط الذي يؤديه صاحب هذا الوعي الاجتماعي في الواقع مستثمراً كفاءته، وتخصصه المعرفي.

* عاطف عضيبات المثقف عنده هو شخص يملك قدراً من الثقافة تؤهله لمقدار من النظر والشمولية، والنقدية أحياناً، ومقداراً من الالتزام تجاه مجتمعه؛ بما يجعله منتجاً علمياً، أو أدبياً، ومسهماً في تنوير أفراد مجتمعه بقضاياهم الحيوية[1].

---

(١) انظر في هذه التعريفات: المثقف والسلطة، إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني، ٢٠٠٦م، ٤٣، والانتلجنسيا العربية ١٦٣، ٤٩٧، والمثقف والسلطة ٢٩ ومقدمات لدراسة المجتمع العربي – هشام شرابي، ط١٩٧٧م، ١٠٠.

خلاصة هذه التعريفات وكثير سواها – أنها تأكيد لمفهوم المثقف لدى الغرب من حيث امتلاك المثقف للقدرة الفكرية، وللفعل الثقافي في المجتمع فعلاً ارتقائياً ترشيدياً.

(د) العناصر الأساسية لشخصية المثقف:

من الباحثين في شخصية المثقف من يوسع لاستيعاب أصناف المشتغلين بالمعرفة من علماء ومفكرين، وكتاب، وصحفيين، وفنانين، وغيرهم لامتلاكهم معارف ثقافية مهما قلت واشتغالهم بها، في مقابل آخرين يضيقون مجال استحقاق هذا اللقب لدرجة حصره بعدد من الرواد التاريخيين الذين غيروا في فكر المجتمعات وحياتها فهم عند "بندا" الأنبياء، ويمثل بالمسيح عليه السلام، وكبار الفلاسفة، ويمثل بسقراط، وأفلاطون[1].

ولعل القول الوسط والعدل هو ما توجه إليه التعريفات السابقة للمثقف التي من خلالها، ومن خلال التأمل فيما يحيط بهذا اللقب الذي يتشرف حاملوه به نستطيع أن نقول إن الشخص لا يكون مثقفاً إلا إذا توفرت فيه عناصر خمسة هي:

[١] الصنعة الفكرية:

هذه هي القاعدة التي يقوم عليها تميز المثقف عن غيره، ويراد بها أن تكون الأولوية والبروز لديه للتفكير، والتخطيط النظري؛ وهذا يتطلب أموراً أربعة:

أولها: تحقيق معرفة تخصصية تكسبه منهجية علمية، أو تجعله قادراً على اكتساب المنهجية العلمية الملائمة لمجال حركته الثقافية.

(١) المثقف والسلطة، إدوارد سعيد ٣٥.

ثانيها: استيعاب معرفي في المجال الثقافي تراثاً، ومعاصراً، محلياً، وعالمياً. وهذا يتطلب جهداً وقراءة وتعرفاً على التعارضات الفكرية، والسنن الإلهية في الحياة.

ثالثها: إنتاج ثقافي يستثمر فيه تخصصه، وتحصيله الثقافي في تحديد مواقف، أو تقديم آراء، أو معالجة مشكلات لصالح مجتمعه، أو أمته.

رابعها: الإبداع، المثقف لا يتحدد بكونه يحفظ، ويجمع كثيراً من المعارف، ولا بكونه يكتب في الصحافة، ولا بسرعة إصداره الأحكام ارتجالاً، أو تقليداً لغيره ؛المثقف هو المبدع، والإبداع ليس محصوراً بقصيدة تركب كلماتها، أو شكل يرسم، إنه العملية الأساسية في الثقافة، وهو سبيل النهوض بالمجتمع من قبل مثقفيه.

فالمقلد الذي ينقل وصفات للإصلاح سواء من تراثه التاريخي، أو من مجتمع مغاير لمجتمعه ليس مثقفاً لأنه ليس مبدعاً، المبدع هو الذي يحرر ما يُصلح مجتمعه مستثمراً بعقل نقدي معطيات تراثه التاريخي والتراث الإنساني عموماً.

وإذن فالصنعة الفكرية لدى المثقف الحقيقي ليست مجرد استهلاك لفكر الغير، ولا اكتفاء بجمع المعارف، ولا تفيهق بالخطابة، أو الكتابة بحشو من الكلام الخالي من أية قيمة علمية ؛ إن الصنعة الفكرية المقصودة عمق علمي، وشمولية معرفية، وفقه لحركة الحياة، ومنهجية سليمة وجهد إبداعي يقدم شيئاً جديداً نافعاً.

[٢] التكيف الشخصي وفق المستوى المعرفي الذي يحمله:

فلا يتناقض سمته، وسلوكه، وتعامله، وعلاقاته مع ذلك المستوى، بل يكون هذا السمت مواكباً للمنزلة الفكرية التي يتبوؤها بقدر المستطاع إنسانياً،

ولهذا يذكر بعضهم من شروط المثقف الارتقاء إلى مستوى القدوة في مجتمعه إنسانياً، وذوقياً، وحضارياً[1].

والمهم هنا أن لا يناقض سلوكه قناعاته الفكرية، وما يدعو إليه فلا يسوغ لمن يدعو للعقلانية واعتماد المنهجية العلمية أن يتعاطى الدجل، والشعوذة، والسحر، ولا لمن يتبنى الحرية، وحق الناس في التفكير، والتعبير عن آرائهم أن يصادر هذا الحق عملياً بالإقصاء، وتكميم الأفواه إذا فاهت بما يخالف وجهته، وأي قيمة ثقافية، بل إنسانية لذلك المثقف الذي يدعو لمحاربة الفساد الاجتماعي استغلالاً، وغشاً ونهباً، للحقوق، وشيوعاً للرذيلة، مؤكداً أنها العائق عن تحقيق نهوض المجتمع، ثم تراه راتعاً في هذا الفساد بأنواعه.

إن المثقف في تحديد معرِّفيه مترفع عن الانسحاق للشهوة المادية – كما عند بندا، يجسد رسالته في حياته كما عند إدوارد سعيد، يمثل نموذجاً وأسوة للناس كما عند صلاح جرار، وبغير هذا التكيف العملي مع المستوى الفكري لديه يفقد مصداقيته بصفته مثقفاً في مجتمعه.

[٣] امتلاك رؤية تشتمل على منظومة مفاهيم في تفسير الوجود والكون والإنسان:

فالمثقف الذي يصفه كروسيه بأنه: «صوت الضمير، وحارس المبادئ في عالم الرياء السياسي»[2] هو قبل ذلك حامل لهذه المبادئ، والذين قالوا بالعلاقة بين الدين، والثقافة تطابقاً، أو تداخلاً لا ينبغي أن يفهم الدين هنا بمعناه

(١) صلاح جرار – المثقف والتغيير – المحاضرة الأولى.

(٢) المثقفون والثورة – نديم البيطار، ط ٢٠٠٢م، ص ٤٤٧..

الضيق؛ المحصور بالأديان التاريخية ذات الأصل السماوي، إذ كل عقيدة = تفسير للوجود تقام عليه حركة الحياة هو دين.

وحينما يقال عن عدم التزام فلاسفة الأنوار في أوروبا بالمرجعية الدينية فإن ذلك لا يعني خلوهم من أي رؤية وجودية، وإنما أصبحت الفلسفة لديهم هي البديل الذي منه تستمد المبادئ الجديدة الضرورية.. مبادئ: الحرية، المساواة أمام القانون، التضامن الاجتماعي، المصلحة العامة، سيادة الأمة... إلخ»[1].

هذه المبادئ، ومثلها قيم التحرر، والعدالة، والتقدم، والاشتراكية... ونحوها يحمل كل منها مضامين تشكل بمجموعها رؤية معينة للحياة.

المهم بالنسبة للمثقف ليس مجرد انتمائه للرؤية، أو إعلانه بها؛ إن المهم هو أن يكون تبنيه لها مرتكزاً على قناعة بها، وبقدرتها على تحقيق النهوض لمجتمعه، وأن يكون واعياً بها، وأن يستثمرها في جهده الثقافي.

[٤] الواقعية الاجتماعية:

بحيث يكون ميدان مجتمعه – أو أمته – مجال حركته الفكرية، والعملية؛ مرتبطاً بهذا الميدان من خلال قناتين:

القناة الأولى: التصور الصحيح، الشامل، المتماسك للواقع الاجتماعي بأبعاده الثقافية والاجتماعية والتاريخية والظرفية حتى تتشكل لديه صورة سليمة متكاملة عن هذا الواقع، وهذا هو المنطلق السليم للعمل الثقافي المتمثل بأحكام؛ سواء ظهرت بصفتها آراء، أو مواقف، أو خططاً، أو غيرها ومن قواعد العلم عند المسلمين وغيرهم: «أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره»

---

(١) السلطة الثقافية والسلطة السياسية – علي أومليل ط٢ ص ٢٤١.

والتصور هو المنطلق ؛ فسلامته مؤذنة بسلامة الحكم ، وفساده مؤد إلى ضلال الحكم ، وهذه القناة هي التي سماها هشام شرابي فيما نقلناه عنه قبلاً بـ"الوعي الاجتماعي" : «الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة ، وتحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك».

ومن أجل تحقيق هذا التصور السليم لا بد للمثقف من أمرين :

* المعايشة الاجتماعية المباشرة - خاصة للقطاع الذي هو ميدان جهده الثقافي.

بحيث يلابسه ملابسة تكشف له إيجابياته ، وسلبياته ، وظواهره ، ومشكلاته ، والأسباب القائمة وراءها.

* إجراء الدراسات الميدانية ، واستيعاب الدراسات المنجزة عن الأمة أو المجتمع خاصة في هذا العصر الذي لم تعد فيه الحياة سهلة ، عفوية ، يحاط بها بمجرد النظر السريع ، وإنما أصبحت معقدة في طرائقها ، سريعة في تحولاتها ، متعددة في مؤثراتها ؛ داخلية ، وخارجية فلا بد لتحقيق تصور سليم للواقع من استثمار تلك الدراسات التي تناولت ظواهر المجتمع ومشكلاته ، وعلاقاته ، وطبيعة أفراده ، وخلفيته التاريخية ، وسائر مؤثراته.

القناة الثانية : الجهد العملي في الواقع الاجتماعي ؛ إصلاحاً له ، ونهوضاً به ، وإسهاماً في حل مشكلاته ، وحفظاً لمكتسباته ، وتكثيراً لها ، يقوم بذلك عبر القنوات المتاحة له ويتعاون مع المثقفين في مجتمعه ، أو أمته في هذا الجهد ، لأن الإصلاح ، والنهوض لا يتحقق من خلال جهود أفراد مشتتين ، وإنما عبر تعاضد الجهود وتكاملها بما يجعل لها قوة مؤثرة في المجتمع تحمل جماهيره ، والقوى المؤثرة فيه على التفاعل الإيجابي مع هذه الجهود.

وخلاصة الواقعية الاجتماعية أن المثقف في حال تواصل إيجابي مع مجتمعه مداخلة له وتصوراً لحاله، ودراسة لأوضاعه، وعملاً في إصلاحه يرتكز ذلك على إخلاص منه للمجتمع، وثقة من المجتمع في ثقافته ومن ثم في ريادته الثقافية.

[٥] النزعة النقدية:

النقد قدرةً وفعلاً عنصر مهم في شخصية المثقف، حتى إن بعض الدارسين عرّف المثقف بأنه الشخص الناقد، وقد عرّف جمال الدين الأفغاني المثقف بأنه الذي يتمتع بالروح الفلسفية النقدية ويستخدمها في مراجعة ماضيه، والتأمل في حاضره؛ لكي يفسر النبل الإنساني ويضيء الطريق لأبناء أمته، ويرشدها سواء السبيل.

فليس من طبيعة المثقف الحقيقي الركون إلى المهادنة، وتقبل الأفكار الجاهزة، والولاء المخدر لحس النقد لديه، ونزعة الرضا الدائم لسلطة التراث، أو لسلطة الحضارة السائدة، أو لضغط فكر زمني، أو لما يريده الجمهور أو لأهواء سياسية، أو لغير ذلك.

مجال النقد لدى المثقف هو واقع مجتمعه، أو أمته، وتاريخه، والتراث الإنساني الذي يريد أن يتعاطى معه، ونقد ذاته هو بصفته مثقفاً؛ نقد سماته الثقافية، وآلياته، ومسيرته في العمل الثقافي ونحو ذلك.

إذا فإن النزعة النقدية مطلوبة في المثقف أياً كان، لكن حدود النقد ومنطلقاته تختلف بين المثقفين بحسب رؤية كل منهم، وإمكاناته، والثقافة التي يتحرك في جوها.

النخبة المثقفة:

ينقسم كل مجتمع إلى فئات، وشرائح، وأحياناً طبقات، ولا ينفك من فئتين متقابلتين:

فئة عليا قليلة بالنسبة لمجموع أفراد المجتمع؛ لها سلطة سياسية، أو علمية، أو مادية، ولأفرادها سمعة في المجتمع وهذه هي النخبة.

وفئة عموم أفراد المجتمع، وهي الكثيرة، وتسمى الجماهير، أو العامة.

النخب تتعدد فتكون سياسية، واقتصادية، وغيرها؛ لكن الذي يعنينا هنا هو "النخبة المثقفة" التي قد تتسع لتشمل المشتغلين في المجال الثقافي صناعة، وإبداعاً، أو حتى استهلاكاً، وقد تضيق لتنحصر في أقلية محدودة من المثقفين الذين يحملون رؤية ويصوغونها علمياً، ليغيروا بها الوضع القائم نحو النموذج الذي تحمله رؤيتهم[١].

فالنخبة المثقفة وفق هذا المعنى هم طليعة مثقفي الأمة الذين يحتلون غالباً مواقع قيادية فكرية وهم الأئمة لمن دونهم من طلاب الثقافة من متعلمين، وصحفيين، ونحوهم، فضلاً عن سائر الناس.

ثم إن هذه النخبة تتوزع إلى أقسام نمطية يمثل كل منها "نخبة" محددة بالوصف الذي يجمع أفرادها الذين ينزعون منزعاً متقارب الاتجاه، وإن اختلفوا في داخل إطاره العام، فتكون هناك نخبة ليبرالية، ونخبة اشتراكية، ونخبة إسلامية مثلاً.

---

(١) وبهذين المعنيين يكثر ورود لفظة (الانتلجنسيا) في كتابات المثقفين العرب، انظر الانتلجنسيا العربية، لمجموعة باحثين ٧، ٣٤، ٥٥٣. ويعرفها عاطف عضيبات بأنها (فئة اجتماعية منظمة يقوم بين روادها نسيج فكري وثقافي يربط فيما بينهم ويساعدهم على صياغة رؤية شمولية لواقع مجتمعهم) أزمة المثقفين العرب: دراسة تحليلية ١٦٨ من الانتلجنسيا والعربية.

المثقف المسلم:

الوصف الذي يطلق على النخبة بلبيرالية، أو يسارية، أو غيرها يطلق على الفرد "المثقف" تلقائياً ما دام ضمن هذه النخبة، وهذا الوصف ليس مجرد انتماء وراثي، أو شعار عنواني، أو أدلة رمزية فقط، كلا إنه التزام، وانضباط بهذا الوصف ثقافياً فهناك كما يقول الجابري: «قاعدة عرفية تتحدد بموجبها الجنسية الثقافية، لكل مثقف، هذه القاعدة تقضي بأن المثقف لا ينسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها، والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها بل التفكير بواسطتها»[1].

يوضح خالد أبو عرار معنى التفكير بواسطتها بأنه: «التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة، ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم"إلى الكون والإنسان"»[2].

بناء على هذا فإنه حينما يوصف المثقف بأنه "مسلم" فإن ذلك يعني أمرين:

الأول: وجود شخص يملك الصنعة الفكرية والسمت الشخصي المتسق معها، ورؤية شمولية في الإصلاح، وواقعية اجتماعية، ونزعة نقدية.

الثاني: أن هذا الشخص منطلق من الإسلام منهجاً، وموضوعاً، فهو يفكر ويؤدي جهده الثقافي بواسطة دين الإسلام، والدين هنا يتركز في المقررات القطعية للقرآن والسنة بالدرجة الأولى أياً كان الموضوع الذي يبحثه، أو المشكلة التي يعالجها إنسانية، أو حضارية، إذ لا يشترط أن ينحصر مجال عمله الثقافي في قضايا الدين العقدية، أو العبادية.

---

(١) موقع Arab (الثقافة والمثقفون والحضارة – خالد عرار).

(٢) المرجع السابق.

فـ"المسلم" هنا وصف للشخص بصفته مثقفاً أي لثقافته، لا لمجرد شخصه من حيث كونه يؤمن بالله، ورسوله، ويؤدي الشعائر التعبدية.

قد يرد هنا تساؤلان:

أحدهما: هل يعني ما سبق انتفاء أن يكون مثقف ما مسلماً، وليبرالياً، أو اشتراكياً، أو وجوديا في الوقت نفسه؟

الثاني: ما الفرق إذن بين المثقف المسلم، والمثقف الإسلامي حسب الاصطلاح المتداول في السجال الثقافي اليوم.

❖ بالنسبة للسؤال الأول:

"مسلم" وصف للشخص وهو من الإسلام وهو الاستجابة – الحقيقية من الموصوف = مسلم للصفة = الإسلام – المبنية على يقين داخلي. فالمسلم هو المستجيب لله قولاً وفعلاً، ومشاعر؛ استجابة قائمة على قناعة عقلية، ويقين وجداني. ومن ذلك – في المجال الثقافي – أن هذا الشخص مقتنع بأن ما قرره الوحي الثابت عن الله حق، وأن ما خالفه باطل، مثلاً: «وجود الله، هيمنته على الخلق، رسالة محمد ﷺ، نزول القرآن من الله، اليوم الآخر، استخلاف الإنسان في الأرض، حرمة الظلم، والغدر، والخيانة، والحكم بما يخالف شرع الله، والكذب، والزنا والربا....إلخ».

ورفض شيء من هذه المقررات وغيرها يعني أحد أمرين:

* إما تكذيب مجيئها عن الله إنكاراً للرسالة، أو لصحة القرآن؛ وهذا كفر لا يعود به صاحبه (مسلماً).

* وإما اعتقاد مجيئها من عند الله، ولكنها غير صحيحة، أي أن الله يقرر باطلاً مخالفاً للحقيقة ويوجب على العباد ما يجلب ضررهم، وفساد حياتهم، ويحرم عليهم ما يحقق مصالحهم، وهذا كفر أيضاً؛ هذا بالنسبة للمسلم على

المستوى العقدي.

أما المذهبيات الأخرى التي يتساءل عن إمكان جمعها مع الإسلام لدى الشخص فإن المشكلة ترد من جهة تحديد مصطلحها، وماذا يريده الشخص منها، حينما يقول: أنا مسلم ليبرالي، أو مسلم وجودي.. إلخ. ولنأخذ نموذجاً واحداً وهو الليبرالية.

الليبرالية: ماذا تعني ؟

هل تعني اعتبار الإنسان مركز الوجود وأنه سيد قدره، لا سلطة لأحد – لله فما دونه– عليه؟

هل تعني تحرير الحياة الاجتماعية في نظمها وحركتها من أي اعتبارات دينية خلقية، أو تشريعية؟

إن كانت الليبرالية هي هذه فلا يمكن جمعها مع الإسلام لأنها مناقضة له دون أي التباس.

أو أن الليبرالية تعني: تحرير الإنسان من القيود التي تمنع الإنسان من التعبير عن رأيه في قول الحق، والتي تعوقه عن التملك المشروع، والكسب المباح، وفتح المجال للمشاركة السياسية عبر الطرق السلمية، وتحرير فكره من الخرافة، والتقاليد المعوقة لتحضره، ونحو ذلك، والمطالبة بأشياء؛ إما أن الدين جاء بها أساساً، أو أنها من المصالح الدنيوية التي فتح المجال بشأنها لاتخاذ الأولى فيها، فهذه الليبرالية – إذا سماها بذلك – لا تتنافى مع إسلامه؛ لكنه إن كان يتبنى هذه الأشياء تقليداً محضاً كما يأخذ المريض الجاهل وصفة الطبيب لعلاج مرضه دون علم بمحتوياتها؛ فإنه ليس بمثقف، في الحقيقة.

إن المنهج في مثل هذه بالنسبة للمثقف المسلم هو أن يستوعب هذه المعطيات الحضارية تصوراً لها في تطبيقاتها القائمة، وتحليلاً لعناصرها، وفرزاً لإيجابياتها، وسلبياتها، ثم يصوغها صياغة جديدة في ضوء قيم الإسلام من

جهة، وحاجات مجتمعه بما يحقق مصالحه في الحاضر، وليس هذا محصوراً بالليبرالية وحدها وإنما هو عام لكل تجارب البشر، وما وصل إليه السقف الحضاري في العلم، والثقافة، والاجتماع.

إن كثيراً من المثقفين من أبناء المسلمين الذين انفرط عقد علاقتهم بإسلامهم بتبنيهم لمذهبيات أخرى بحسبانها سبلاً لنهوض مجتمعاتهم – إنما حدث لهم ذلك – نتيجة شعورهم أن الإسلام كالنصرانية في انحصاره في نطاق ضيق من التصورات الغيبية، والتعبد الشعائري، خاصة أنهم – إلا النادر – لم يدرسوا الإسلام في حقائقه الأصلية، في منهجه العلمي وشموليته، والقواعد التي تقوم عليها جوانبه العقدية، والقيمية، والتشريعية تفصيلاً وإجمالاً، وتوازناً، واتساقاً مع العقل السليم للإنسان، فهم إما أنهم منقطعون نحو الفكر الغربي تماماً[1]، أو

(١) لعل أصدق تعبير عن هذه الحالة قولة زكي نجيب محمود الشهيرة في مقدمة كتابه "تجديد الفكر العربي": «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي – قديم أو جديد – حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه؛ ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوربي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوربي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ؛ وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين، ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذٍ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، إن المشكلة كيف نوائم بين ذلك الفكر...، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا...إلخ»، ص ٦، ٥.

أنهم لا يعرفون الإسلام، إلا أنه هذه الشعائر التعبدية، وتلك الشعوذات، والأوهام الخرافية، والمناسبات الاستغلالية، والملاجئ الضريحية، التي يشتغل بها باسم الدين، وهذا شائع في أغلب بلاد المسلمين، في وقت لم يكن ممثلوا الإسلام من العلماء الشرعيين على اتصال بالمعرفة المعاصرة التي يتعاطاها هؤلاء فلم يكن بين الطرفين لغة مشتركة يقدمون لهم بها هذه الحقائق في نظام منهجي أمام تلك المناهج والمذهبيات التي تخطف العقول بعمقها التحليلي، وترتيب منظوماتها، فضلاً عن تمثلاتها في الواقع.

السؤال الثاني: بشأن ازدواجية المفهوم بين مصطلحي (المثقف المسلم)، (المثقف الإسلامي) كيف حدثت هذه النسبة (إسلامي) في العصر الحديث للأشخاص وللفكر وللدعوات وغيرها؟

وما يعنينا هنا هو الأشخاص:

الوصف الشرعي الذي جاء به القرآن للداخل في الإسلام هو "مسلم" حتى أصبح أكثر من مجرد وصف إذ أصبح اسماً مميَّزاً، ﴿وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج، ٧٨]. وهذا الوصف والاسم يشمل دخول الإنسان في الإسلام دخولاً كلياً شاملاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]. فهو مسلم بقلبه، وفكره، وعبادته وحركته والاجتماعية: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ..﴾ [الأنعام: ١٦٢، ٢٦٣]. المشكلة حدثت في العصر الحديث لدى المسلمين حينما تبنى بعض أبنائهم مذهبيات فكرية ليست من

الإسلام، لها منظوماتها المستقلة، وإن اتفقت معه في بعض الجزئيات؛ ليبرالية، ويسارية، ووجودية، ووضعية... وغيرها.

فلم يعد الفكر الذي يحملونه فكراً إسلامياً؛ أي مستمداً من توجيهات الإسلام، ومقرراته في الاعتقاد، والقيم، والتعبد، ومنهج الحياة الاجتماعية، لكن أكثرهم ما يزال يشعر بانتمائه للإسلام الذي ورثه عن أبويه، وما يزال يحمل اسمه الإسلامي؛ فهو ليس كافراً خالصاً، ولكن فكره غير إسلامي، أي: أنه مثقف؛ مسلم انتماءً، بثقافة غير مسلمة.

وفي هذه الأجواء برزت فئة جديدة من المسلمين الذي تشكّل فكرهم من خلال الإسلام، وأرادوا أن يبرزوا أنفسهم للناس عبر هذه الميزة، والمفترض أن يقولوا: «نحن مثقفون مسلمون» مقابل «مثقفون ماركسيون، ووجوديون... ونحوهم» ولكن بقاء انتماء كثير من أبناء المسلمين ذوي الثقافات غير الإسلامية للإسلام يجعل التسمية "مثقفون مسلمون" تعني حكماً بأن أولئك كفار لتبنيهم هذه الأفكار الشاذة وهو حكم خطير، وقد لا يكون سليما.

لذا استعاد أولئك المستجدون من المثقفين المسلمين النسبة الأخرى للإسلام وهي "إسلامي"[1] وصار المثقف الإسلامي في هذا العصر هو الذي يستمد منظومته الفكرية من الإسلام في مقابل أولئك الذين يستمدون منظوماتهم

(١) أقول استعادوا لأن "الإسلامية" بصفتها نسبة ليست جديدة في هذا العصر؛ فقد أخذ بها بعض القدماء؛ كأبي الحسن الأشعري في كتابه الشهير (مقالات الإسلاميين) وقصد بهذه النسبة المنتسبين للإسلام، وإن كانوا في حكم جماهير أهل الإسلام غير مسلمين كغلاة الباطنية، فالمؤشر هو الانتساب في كلٍ؛ فالمثقف المنتسب للاشتراكية، أو الليبرالية أو الوجودية يقف بإزاء المنتسب ثقافياً للإسلام.

الفكرية من المذهبيات غير الإسلامية من أبناء المسلمين، وغالباً ما ينسبون أنفسهم إلى مذهبياتهم.

حديثنا في التعريف – هنا – حديث عن ما ينبغي أن يكون ؛ عن الوضع المنطقي بالنسبة للمسلم ؛ أيِّ مسلم، إذ إن مقتضى إسلامه جريان كل حياته وفق الإسلام بما فيها فكره لذلك قلنا "المثقف المسلم".

ولا يعني مجال استمداده من الإسلام، وانطلاقه من مقرراته أن ينحصر في دائرة نصوصه "القرآن والسنة" ولا في التراث العلمي الشارح لها، عازفاً عن التراث الإنساني في تطوراته الحضارية – الثقافية، والاجتماعية، والتقنية ؛ كلا، إن مقتضى التزامه الثقافي بالإسلام أن تكون تلك المقررات قواعد ينطلق منها، وموجهات يستهدي بها في بنائه الثقافي، الذي ينفتح فيه على كل المعطيات التراثية والواقعية لأمته، وللأمم الأخرى طالباً الحق، مستهدفاً المصلحة، كاشفاً الزيف ؛ تحقيقاً لذاته الثقافية، ولمصلحة أمته، وخدمة للإنسانية كلها، والقارئ بلا ريب يستحضر هنا حديث الرسول ﷺ الذي رواه الترمذي عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال ﷺ: **(لا تكونوا إمعة ؛ تقولوا إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساؤوا فلا تظلموا)**[1].

---

(١) رواه الترمذي في كتاب البر رقم ٢٠٧٥ وقال حديث حسن غريب، وقال عنه محقق جامع الأصوال ورواه أيضاً رزين وهو حديث حسن ١١/٦٩٩.

قال المباركفوري في شرح الحديث: الإمعة هو المقلد الذي لا رأي له، والذي يتابع كل واحد على رأيه لا يثبت على شيء، وتوطين النفس تمهيدها وتهيئتها – تحفة الأحوذي ١٤٦/٦.

فالذي يميز المسلم في علاقته بالناس ؛ أفكارهم، وطرائق حياتهم، ليس الاعتزال، والمباعدة ابتداءً، ولكنه المداخلة الناقدة، أي التفاعل مع الحياة فكراً، وحركة، بمؤهل يخول صاحبه قدرة على العلم بالحق، والنافع، ومن ثم أخذه، وتبنيه، ومشايعته، والعلم بالباطل، والضار ؛ ومن ثم رفضه، والبحث عن بدائله.

وظيفة المثقف :

لئن كان تحرير عناصر شخصية المثقف يحيل إلى إدراك وظيفته في المجتمع ؛ فإن معرفة وظيفته تجلي عناصر تلك الشخصية.

هناك تصورات في وظيفة (دور) المثقف، وهناك تطبيقات عملية ؛ أي ممارسات لهذه الوظيفة.

✓ اشتهر عن (ماركس) قوله : إن وظيفة المثقف هي تغيير العالم، لا تفسيره، ومنطقي أن تغييراً ينشده طالبوه، لا يمكن أن يحدث إلا بناء على تفسير لهذا العالم، فالمراد أن لا يكتفي بالتفسير، دون الحراك العملي للتغيير.

هذه الوظيفة ليست جديدة مع التفسير الماركسي، إنها الموقع الطبيعي لرجل الهداية الذي يملك من المعرفة ما لايملكه سائر الناس من حوله ؛ إنها الوظيفة التي مارسها الأنبياء، ثم تابعوهم من (العلماء) أو من تبوأوا لأنفسهم هذا المقام ؛ كمفكري النهضة الأوروبية، بعد إزاحة رجل الدين عن توجيه الحياة الاجتماعية في الغرب.

إن وظيفة المثقف هنا هي صياغة المشاريع، وتقديمها للناس، والتجند، والتجنيد لتحقيق تبنيها في المجتمع.

لكن النقد الموجه للمثقف العصراني إثر فشله في تحقيق هذه الوظيفة التي انتدب نفسه للقيام بها – في العالم العربي – امتد إلى الوظيفة ذاتها، حيث عد بعضهم هذا الانتداب تجاوزاً من المثقف لحدوده، وهو من أسباب سقوطه، «حينما يزاول مهنته متلبساً عباءة الرسالة، ويؤدي دوره تحت غطاء القداسة؛ متوهماً أنه ينطق باسم المشروعية الحقة، المتمثلة بالحفاظ على الهوية، والذاكرة واللغة، والثقافة، والأمة»[1] «إن الدور الذي يستحق التشييع عند المثقفين هو – كما يقول صاحب نهاية الداعية – بالذات دورهم فوق الثقافي: الدور النبوي المزعوم: دور الهداية، والإرشاد، والخلاص، واجتراح الحلول السحرية لنوازل الدنيا والدين»[2].

فإذا لم تكن هذه وظيفته فما وظيفته لدى مثل هؤلاء؟

إن وظيفته – لدى مثل هؤلاء – تتمثل:

✓ لدى بعضهم في الإسهام بأدوات القوة العلمية في تقديم فهم أفضل للعالم المحيط في جوانبه المختلفة؛ في الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والاستراتيجية، والفكر؛ بحيث يزود المجتمع برؤية أشمل؛ فكما أن وظيفته تنزل عن مسمى الإنقاذ الرسالي؛ فإنها لا تهبط للاندراج في المستوى الجماهيري (إن وظيفة المثقف ليست في ترداد ما يعتقده الجمهور، بل في إنتاج معرفة نظرية لا يستطيعها غيره)[3].

✓ ويرى بعضهم أن وظيفة المثقف هي صنع الحوافز الضرورية التي تجعل أبناء المجتمع يفكرون، ويكشفون حقيقة وجوهر تلك الأحداث، فهو يحفزهم،

(١) أوهام النخبة على حرب ٥٨.

(٢) نهاية الداعية ١٧١.

(٣) نهاية الداعية ١٢٦، ١٣٩.

ويحركهم باتجاه الاهتمام بقضاياهم؛ إنه دينمو ومحرك لأفراد المجتمع[1].

✓ وقريب من هذا حصر وظيفة المثقف بكونه وسيطاً بين الناس = الجمهور، وبين المعرفة خاصة في هذا الوقت الذي أصبحت فيه المعرفة مجالاً مشتركاً بين الجميع، ووسيطاً بينه – الجمهور – وبين العصر، وبينه وبين السلطة.

✓ هناك من يرى أن دور المثقف يتركز في النقد، فبما أنه لا ينبغي له أن يبشر بمشروع، ولا أن يقدم أفكاره على أنها الحق الذي يلزم الجميع اعتماده...فلا مجال له سوى أن يمارس مهمة النقد للواقع، وللأفكار، ولشؤون الاجتماع المختلفة؛ كاشفاً جوانب الحق، والزيف فيها داعياً للأولى، محذراً من الثانية.

في تصوري أن الهجمة الشرسة على الوظيفة الدعوية للمثقف سواء سميت ثورية، أو نبوية خلاصية؛ أوغيرها مرتبطة بحال المثقف العربي العصراني التي آل إليها إثر مجازفاته الماركسية، والقومية؛ بتحمل ما لم يتأهل له، لذا نجد أن الوظائف التي أحيل إليها المثقف بأن يقدم فهماً للعالم من حوله، أو بأن ينقد الواقع، أو بأن يكون وسيطاً بين الجماهير، وغيرها من السلط المعرفية، والسياسية – نجد أنها – تفترض في هذا المثقف القيمة العليا في المجتمع، فوق السياسي، والتكنوقراطي، وغيرهم، ثم إنه في كلها يقوم بدور رسالي يستتبع فيه الجمهور، ويحدد له الحق، والباطل، ويوجهه نحو الحق – الذي يراه – ويدفعه عن الباطل – الذي يراه.

(١) انظر الحضور والمثاقفة، محمد محفوظ، ٢٣.

إن مشكلة المثقف العصراني في العالم العربي أنه تقدم إلى الأمة بصفته رسول مذهبية النهوض والتقدم؛ ماركسية، أو قومية متجردة من الدين، تقدم إلى أناس يدركون بفطرهم، وحسهم الديني البسيط أن هذه المذهبيات تمثل غوايات، وأن المذهبية التي يتشبثون بالانتساب إليها، وإن لم يلتزمها أكثرهم، وهي الإسلام أحق وأعلى من هذه المذهبيات، وأنهم بالتالي - على الرغم من أميتهم - أرشد وأهدى من أولئك الدعاة، فلا عجب أن تكون النتيجة تباعداً عنهم، واستقذاراً لهم، وتشبثاً بالبواقي المشوه كثير منها من دينهم.

إن مثقفي الأنوار في أوروبا كانوا يحملون رسالة تغيير للحياة، فكراً اجتماعياً، وحضارة، ونجحوا لأنهم كشفوا عن كونهم يقدمون حقائق يجنون منها ثماراً واضحة النجاح في تقدم حياة الغربيين الفكرية، والمادية، أما العصرانيون العرب فلم يقدموا سوى ما ثبت فشله، وإفساده لحياة الناس.

ولو كان هذا العصراني - افتراضاً - قد انطلق من حقيقة دينه - الإسلام - من مقرراته العقدية والقيمية، والشرعية وبشر بها، ثم تفاعل مع الحياة تراثا، وواقعاً اجتماعياً، وحضارة معاصرة مستثمراً لها لتغيرت النتائج، ولبقي يمارس دوره الرسالي في بناء النهضة، ثم في مواصلة تطورها، وصيانتها من الانتكاسات، ولله الأمر من قبل، ومن بعد.

الألقاب المتداخلة مع لقب (مثقف):

من أبرز هذه الألقاب:

- عالم: بصنفيه "العالم الشرعي" و"العالم التقني".
- مفكر: وهو الذي يعبر عنه أحياناً بمختص، أو متخصص.
- داعية.

أولاً: العالم:

العالم له مفهومان مختلفان كل منهما له وجه حضاري متميز عن الآخر:

الأول: العالم في الحضارة الإسلامية الذي يقصد به إذا أطلق "عالم، وعلماء" العالم بالدين الإسلامي، وقد يوصف "بالعالم الشرعي" والمقصود به أيضاً العالم بالدين الإسلامي بشموله لا أنه عالم بالشريعة فقط، دون العقيدة، والأخلاق.

أساس هذه التسمية نصوص الشريعة الصريحة في ذلك كما في قول ﷺ الذي رواه أبو الدرداء عن رسول الله ﷺ قال: (**العلماء ورثة الأنبياء، والأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم؛ فمن أخذه أخذ بحظ وافر**)[1].

وأساس آخر منطقي هو أن العلم أعلى درجات المعرفة، ولأن المعرفة المستندة – لدى المسلمين – إلى حقائق الوحي التي لا تضاهيها مقولات الفلسفة الفكرية، ولا الاستقراءات الناقصة، فضلاً عن المعارف الكشفية، والذوقية، وهي المعارف السائدة آنذاك – وما تزال –؛ لأنها كذلك استحقت – أقصد حقائق الوحي – أن تتبوأ مقام الأفضيلة العلمية ما جعلها تستحوذ على التسمية "تسمية العلم" وينال أهلها شرف التسمية المطلقة به.

وينبغي أن ندرك أن ذلك لا يعني "لدى العلماء المسلمين" نفي صفة العلم عن المعارف الأخرى سواء المستندة إلى الاستقراء كعلم اللغة، أو الاستقراء

---

(١) رواه أبو داود في العلم وكذلك الترمذي في العلم وأحمد وابن ماجه والدارمي وابن حبان في صحيحه، قال محقق جامع الأصول في أحاديث الرسول عبد القادر الأرناؤوط وإسناده حسن ٨/٦.

الحسي والتجربة والملاحظة كعلم الطب مثلاً، بل يصفونها بالعلم، وصاحبها بالعالم؛ لكن منسوباً لفنه، فيقال: علم الطب، وعالم اللغة.

هذا "العالم" الشرعي؛ ما موقعه بالنسبة للقب مثقف؟

لإجابة هذا السؤال لا بد من تحديد صورتين برز فيها الموصوف بالعالم الشرعي تاريخاً:

أولهما: الصورة التي يتفقه فيها العالم الشرعي في تعاليم الدين بشمولها، ثم يسعى لإصلاح الواقع البشري بها – عبر معايشته لهذا الواقع – في جوانبه الإيمانية، والعبادية، والخلقية، والتشريعية، فهو متفقه في الدين، مصطبغ به في شخصه، متصور للواقع، يسعى لتقويم هذا الواقع نحو الصورة التي تتحقق بها مصالح العباد، ورضى خالقهم.

هذا هو منهج الرسول ﷺ، ومنهج صحابته في بناء المجتمعات التي فتحوها بعده، وهو منهج أئمة الإسلام، وهو المنهج الذي يسلكه المصلحون المجددون الذين كانت حركاتهم الإصلاحية شمولية وواقعية.

العالم الشرعي بهذه الصورة "مثقف" حتى وإن لم يتسم بذلك؛ أي أنه مستوف العناصر الأساسية لشخصية المثقف صنعة فكرية، وتكيفاً شخصياً، وواقعية اجتماعية، ونقدية.

ثانيتهما: الصورة التي آل إليها حال كثير من علماء الأمة في عصور الضعف، سواء في انحصار العالم في فن من الفنون منقطعاً عن فنون العلم الشرعي الأخرى مستغرقاً بدقائق فنه وخلافاته الموروثة تاريخياً، ومنعزلاً عن واقع الحياة التي تعيشها أمته، أو مجتمعه؛ انعزالاً فكرياً، حتى أصابه الجفاف في سمته الشخصي "تدينه" فضمرت الربانية لديه، وقد وقعت صورة من هذه

الحال منذ ما بعد القرون الفاضلة حتى انتقد بعض العلماء بعض هذه الصورة كالحارث المحاسبي، وأبي حامد الغزالي الذي عاب على علماء الكلام، والمتفقهة، وغيرهم المعايرات التي تتم بينهم، بل إن أهل التصوف سعوا لإيجاد بديل للعالم الذي تحول – كما يرون – إلى ممثل سيء لما يعرض من بضاعة غالية؛ فوضعوا في مقابله وصف "العارف" بديلاً للعالم ووضعوا له تعريفات تحمل نقداً للمصطلح الذي تركوه، وهو "العالم"؛ حيث جعلوا من صفات العارف أنه كما يقول ذو النون المصري: «الذي لا يسبق نورُ علمه نورَ ورعه» وقارنوا بينهما فقالوا: «العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول»[1].

ولقد ساءت حال من يوصف بالعلم الشرعي في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي في القرون المتأخرة من حيث تخلفه المعرفي، وتحلل سمته الإسلامي، بل وقوعه في الدجل، والخرافة أحياناً، وانعزاله عن الواقع؛ تصوراً له، واجتهاداً في تحولاته، وتهمشت فاعليته الاجتماعية لعجزه أحياناً، ولتسلط الحكام عليه أحياناً أخرى[2].

هذا النوع من العلماء لا يصدق عليه وصف مثقف؛ لافتقاده عامة العناصر الأساسية.

والحقيقة أنه على الرغم من تمظهر هذا الصنف بالعلم، والفقه إلا أنه أيضاً لا تنطبق عليه مواصفات العالم الشرعي التي تخلّق بها أهل الفقه في دين الله منذ

---

(١) النصان من مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ٣/٣٤١، ٣٤٢.

(٢) كما فعل محمد علي في مصر حينما صادر ممتلكات العلماء وعزلهم بعيداً عن الساحة السياسية لصالح التيار الليبرالي الجديد آنذاك – انظر الفكر الليبرالي في السبعينات – صلاح الدين منسي – ضمن الانتجلنسيا العربية ٥٠٥.

عهد الصحابة، وتابعيهم ثم الأئمة الأعلام، والمجددين عبر العصور وحتى زماننا هذا.

المفهوم الثاني: لمصطلح "العالم" في الحضارة الغربية المعاصرة، ويراد به المتخصص بالعلوم التجريبية التي تسمى "البحتة" أو "التقنية" وكما لتسمية "عالم" في الحضارة الإسلامية أساسها، فلهذه التسمية أساسها المقارب للأساس المنطقي الذي ذكرناه هناك.

يتمثل هذا الأساس في أن مفكري الغرب في العصور الحديثة بعد أن تحرروا من هيمنة الفكر الكنسي الذي كان يحصر "العلم" في دائرة كتبه المقدسة بشروحها المستمدة من المعارف اليونانية القديمة، ومن هيمنة الفكر الفلسفي الميتافيزيقي الذي عماده تخيلات ذهنية عن الوجود والقيم ونحوها – بعد أن تحرروا من هيمنتها– سعوا لصياغة نموذج جديد "للعلم" له موضوعاته، ومنهجه، وكان الموضوع هو عالم المادة الذي أهملته الكنيسة، والفلسفة معا، وكان المنهج هو المنهج الاستقرائي القائم على التجربة الحسية والملاحظة المقترنة بالنظر العقلي.

واستطاع أولئك الباحثون في هذا المجال عبر هذا المنهج أن يصلوا إلى حقائق كونية، وأن يعرفوا ظواهر كثيرة، وقوانين صادقة، ما جعلهم يخلعون على هذه المعرفة وصف "العلم" وينفونها عما سواها، فالعلم هو – حسب تعريف أوجست كونت: «معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية، ولا طريق له إلا التجربة» والصفة هنا مقصودة أي أن هذا اللون من المعرفة هو الذي يستحق وصف العلم أي المعرفة الجازمة دون ما سواه، وما سواه هنا هو الدين والفلسفة الميتافيزيقية اللذان يفقدان – لديهم شرف هذا الوصف.

عالم الكيمياء، والفيزياء، والرياضيات ما موقعه بالنسبة للقب "مثقف"؟

هؤلاء لا يوصفون لمعارفهم هذه بـ"المثقفين"؛ لأن معارفهم ليست من عناصر الثقافة، فالثقافة كما سبق تتعلق في جانبها المعرفي فيما يعني الإنسان في اجتماعه البشري بما هو إنسان، أي في جانبه الإنساني، عقائد، وتعبدات، وقيماً، وقوانين، وآدابا، وفنوناً، ونحوها، أما أن يتجاوز العالم من هؤلاء تخصصه نحو تفاعل مع مجتمعه في تلك العناصر؛ فإنه قد يصبح مثقفاً لهذا التفاعل لا لتخصصه العلمي.

وقد قال سارتر: «لن يسمى بالمثقف العلماء الذي يشتغلون على تشطير الذرة لتحسين أسلحة الحرب الذرية فهؤلاء علماء... ولكن إذا اجتمع هؤلاء العلماء أنفسهم، ووقعوا بياناً يحذر الرأي العام من استعمال القنبلة الذرية؛ إذ ذاك يتحولون إلى مثقفين»[1].

المفكر:

الفكر ومثله التفكير حركة العقل في المعقولات للتوصل إلى مجهول أو لحل مشكلة معرفية وكل إنسان عاقل له فكر، ولديه تفكير أي أن كل إنسان مفكر بقدر ما، بيد أن الوصف غلب على من شأنه إعمال عقله دوماً في المعلومات للوصول للمجهولات.

و(المفكر) يطلق اليوم باطلاقين:

الأول: على المختصين بالدراسات الإنسانية كالاجتماع، والقانون، وعلم النفس، والسياسة والاقتصاد، والتاريخ التي لم تصل إلى مستوى العلوم

---

(١) عبد الإله بالقزيز – في البدء كانت الثقافة ٨١.

التجريبية في علميتها، فتسمى علما، ويصبح أهلها علماء؛ فهي دراسات، والمشتغلون بها يسمون مفكرين، أو مختصين.

لكن المسألة ليست محسومة في هذا الشأن؛ فهناك من يعدها علوماً، والمشتغلين بها علماء فيقال (علماء الاجتماع) مثلاً.

الإطلاق الثاني للفظة (مفكر) يوصف به المعنيون بالقضايا العامة للمجتمع، أو الأمة، وهذا جلي في الدائرة الإسلامية؛ حيث المفكر مقابل للفقيه:

فالفقيه مختص بالجزئيات العملية التي غالباً ما تكون في تفصيلات حياة الأفراد؛ في العبادات والمعاملات، يتتبع مستجداتها، ويبين الحكم الفقهي فيها[1].

والمفكر مختص بالقضايا العامة:

سواء كانت إنسانية؛ كالهوية، والعالمية، والفن.

أو كانت حضارية؛ كالتراث، والنهضة، والتجديد، والتنمية، والوحدة، والتبعية، والتميز، والتطور.. أو كانت علمية؛ كالمعرفة، والمنهجية، والعقلانية، واللغة...

أو كانت دراسته في المذهبيات، والمناهج الفكرية؛ كالليبرالية، والماركسية، والوجودية، والحداثة والاستشراق.. يدرسها متصوراً إياها محللالها، كاشفا جوانب الحق، والصحة في كل منها وجوانب الباطل، والفساد.

على هذا فالمفكر في كلا الإطلاقين معني بالثقافة مشتغل في قضاياها حسب تعريف "اليونسكو" لها، لكن استحقاقه وصف "مثقف" لا يكفي فيه الاشتغال

---

(١) يعرف الفقه اصطلاحاً لدى علماء الشريعة بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية». شرح مختصر الروضة – نجم الدين الطوفي – تحقيق عبد الله التركي ١٣٢/١.

كما سبق ؛ إذ يلزم لذلك أن يكون في صنعته الفكرية متجاوزاً حدود الاستهلاك والتقليد ، وأن يكون في سمته الشخصي متوافقاً مع متطلبات معرفته ، وأن يظل متماساً مع مجتمعه ، وواقع أمته ، مستجيباً لما تفرضه عليه حاجاتها القائمة ؛ بالنقد ، والإصلاح ؛ فهذا "مثقف" وإن لم يوصف بذلك ، أما المستغرق في بحوث أكاديمية تجريدية لا صلة لها بحركة الحياة ، والاجتراري المقلد الذي لا إبداع لديه ، أو الانتهازي الذي يرفع شعارات في الكتب والإعلام ثم يدوسها في حياته العملية ، فأولئك بعداء عن ذلك الوصف ، وإن انتحلوه فكما تنتحل عصابة مرتزقة صفة الجندية العزيزة عبر ألبسة عسكرية.

الداعية:

الدعوة إبلاغ رسالة لجذب الناس نحو عقيدة ، أو مصلحة يؤمن بها الداعي ، والداعية مبالغة من "الداعي" وهو من يقوم بإبلاغ الرسالة للناس.

وهو يصدق على كل داع إلى إيمان ، أو كفر ، إلى حق أو ضلال ، لكنه لدى المسلمين غلب على من ينادون الناس إلى الإيمان بالله ، وإتباع منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فإذا أطلقت اللفظة (الدعاة) انصرفت إليهم دون الآخرين.

كانت قناة الداعية في صلته بالجمهور خطبة الجمعة ، وكلمات تلقى بعد بعض الصلوات ، ورسائل تحرر من قبل كبار الدعاة ، بل العلماء ، وتقرأ على المصلين ، وفي بعض المجتمعات كانت تستغل بعض المناسبات ، والتجمعات المهيأة لاستقبال الناس للوعظ ، ثم تنوعت القنوات عبر الصحافة ، ووسائل الإعلام المختلفة ، وأنشئت المؤسسات الدعوية.

كانت الدعوة أيضاً تتركز في الوعظ ؛ في الترغيب بالخير، والإغراء بالفلاح والسعادة بفعله والتنفير من الشر، والباطل، والترهيب بالشقاء، والخسران بمقارفته، ثم توسعت الدعوة لتكون تقويماً للسلوك، وكشفاً لصور الفساد في المجتمع، ورسماً لمسالك الحياة الإسلامية، لا للأفراد فقط بل وللحياة الاجتماعية بصورة شاملة ؛ أي في المجال السياسي، والاقتصادي، والفني وغيره.

وعلى الرغم من أن مجال الدعوة الذي يعمل فيه الدعاة مجال ثقافي بامتياز إلا أن هؤلاء الدعاة متفاوتون في مدى استيفائهم لسمات المثقف النموذج ؛ فمن الدعاة من لا يتجاوز جهده حفظاً لبعض النصوص وتذكيراً بها، وهو جهد مبرور ؛ لكن صاحبه ليس مثقفاً، ومنهم في الطرف المقابل علماء شرعيون متمكنون في تخصصاتهم، متفاعلون مع واقع مجتمعاتهم، بالنقد، والاجتهاد، والإصلاح فهم بذلك مثقفون.

المبحث الثالث

النخب المثقفة في العالم العربي

حينما ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي في الأمة العربية أحدث تحولاً إنسانياً في العرب في تصورهم للوجود، والحياة، وفي فكرهم، وفي شعورهم برسالتهم الحضارية، مرتكز هذا التحول الذي أصبح بعثاً حضارياً شاملاً القرآنُ الكريمُ وسنة الرسول ﷺ، مصدر الإسلام نفسه، كان رواد حمل هذا التحول صحابة رسول الله ﷺ وتابعوهم، ثم أئمة العلم، ورواد الحضارة، ثم تراجعت الحركة الحضارية وكان من أكبر أسباب تراجعها، وركودها، ومن ثم تخلف المسلمين تراجعُ العلماء عن القيام بدورهم الثقافي – لا المعرفي المجرد – وقد كان يظهر في هذه العصور مصلحون، يوصفون بالمجددين، يحاولون رد مسار الأمة عن وجهته غير السوية، وكان تجديدهم عملاً ثقافياً؛ نقداً للواقع الفكري، والاجتماعي، وشمولية في العملية الإصلاحية، وتفاعلاً حيا مع الواقع الاجتماعي، لكن وضع الأمة – بشكل عام – كان يتجه نحو التراجع الحضاري، وكلما تقدمت بها العصور كان يلفها الجمود والتخلف أكثر؛ ثقافياً، واجتماعياً، وحضارياً، وتضاءل دور "المثقف" = "العالِم" حتى امحى أوكاد من بعض المجتمعات المسلمة، ثم حدث في العصور الحديثة اللقاء بين المسلمين، والغرب، هذا الغرب الذي كان في تصور المسلمين الموروث عن حال زمن العصور الوسطى – بالنسبة لأوروبا – نموذجاً للجهل، والخرافة، والهمجية، والفوضى الاجتماعية، هذا الغرب أطل على المسلمين بوجه جديد؛ وجه نهضوي حضاري تشكّل عبر تحولات زمنية، واستثمر معطيات

مختلفة، ومن ضمنها حضارة المسلمين التي لم يبق لهم منها إلا أنباء يتذكرونها، حيث يعترف الغربيون – مفكروهم – باستثمارهم للمعطى الحضاري الإسلامي في مجالات مختلفة علمية، ومنهجية، ومنها "ثقافيتهم" أي تحولهم من مجرد مرددين لأفكار تجريدية – بوعي، أو بدونه- لمعارف ثابتة داخل مدارسهم وكنائسهم إلى مطورين لمعارفهم، ناقدين لكل المسلمات الفكرية البشرية، متفاعلين بها مع الواقع؛ ينقل الجابري شيئاً من ذلك في كتابه " المثقفون في الحضارة العربية" كقول "أديلار دي باث" أحد الذين قاموا بالترجمة من الكتب العربية لشخص آخر ما زال تفكيره تقليدياً، وقد طلب من أديلار أن يناقشه فقال له "أديلار" : «من الصعب علي أن أتحدث معكم؛ فأنا تعلمت في الواقع من أساتذتي العرب اتخاذ العقل مرشداً، وهادياً؛ في حين أنك قانع بالخضوع لسلطة مخرفة خضوع أسر وعبودية»[1].

و "دي ليبيرا" يتساءل كيف تحول الفلاسفة المقتصرون في جامعاتهم على تكوين موظفين لخدمة الدولة إلى فلاسفة متكلمين، يخاطبون الجمهور، ويصارعون الفكر الرسمي انتصاراً للحقيقة؟

أي كيف تحرر هؤلاء من معارفهم النظرية، واخترقوا الحدود المادية، والمعنوية لجامعاتهم ليخاطبوا عموم الناس ويعالجوا قضاياهم الحية؟

يجيب ليبيرا: «بأن هذا المنهج لم يولد من تلقاء نفسه؛ بل لقد تعلمه أصحابه واستضمروه واستوعبوه انطلاقاً من مصادر محددة معروفة؛ هي ذلك التصور للحياة الفلسفية الذي صاغه فلاسفة الإسلام... لقد تمكن النموذج العربي الإسلامي من أن يفرض نفسه على قسم من المجتمع المسيحي بواسطة فلاسفة

(١) المثقفون في الحضارة العربية – محمد عابد الجابري ٤٧.

جامعيين ؛ لأنه نموذج تشكل بدون جامعات ، ولأنه أيضاً نموذج يجعل الدراسة تُتَوَّج بالحكمة ، ويَعِد بالاستمتاع بتجربة ثقافية خالصة عند آخر مراحل اكتساب المعرفة»[1].

وهكذا – كما يقول الجابري : «فقد ظهر المثقفون الأوربيون في العصر الوسيط من خلال الاتصال بالعرب ؛ الاتصال التجاري أولاً ، الذي كان وراء إنشاء المدن ، وترعرعها ، والاتصال الفكري ثانياً ، الذي كان وراء يقظة العقل الأوروبي وتفتحه ، إن الحركة العلمية التي شهدتها مدن أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي ، كانت هي – بتعبير لوكوف – الرحم الذي تمخض عن المثقفين في أوروبا»[2].

لقد حصل اللقاء ومن ثم التفاعل بين أمتين :

غربية : في عنفوان نهوضها الحضاري تتباهى بقيم الحرية ، والنظام ، والعقلانية ، والمنجز التقني الصاعد ، والتطلع الاستعماري...

وإسلامية : تعاني من تخلف حضاري ، وجمود علمي ، وفوضى اجتماعية ، وشيوع للخرافة في حياتها.

بدأ هذا التفاعل عبر الحملات الاستعمارية من الغرب لبلاد المسلمين حينما جاءوا مزودين بمنتجهم الحضاري الباهر بالنسبة لأمتي العرب والإسلام.

لكن قناة التفاعل الرئيسة كانت مبتعثين من أبناء المسلمين ، والعرب نحو الغرب ؛ خرجوا من مجتمعاتهم التي ذكرنا بعض سماتها فوجدوا عالماً آخر ، عالماً غربياً ، ناهضاً ، متحرراً.. إلخ الصفات المقابلة لصفات مجتمعاتهم.

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية – محمد عابد الجابري ٤٧,٤٩.

(٢) المرجع السابق ٤٨.

تأمل هؤلاء المبتعثون في هذا العالم ونهضته، فبحثوا عمن يوجه دفة مساره الحضاري؛ فرأوا أن هناك فئة معينة هي التي تقود مسيرة هذا المجتمع بعد أن انسحب رجل الدين عن الريادة التي تمتع بها قروناً – هذه الفئة القائدة هي علماء الاجتماع، ورجال القانون، والفلاسفة، وأعلام الأدب، والفن، ونحوهم ممن يجمعهم أنهم " مثقفون" أي أنهم قدرات فكرية متفاعلة مع الواقع الاجتماعي، والثقافي لمجتمعاتهم بالنقد، والإصلاح.

ثم فكر هؤلاء في مجتمعاتهم العربية، والإسلامية؛ فوجدوها تفقد هذه الشريحة؛ فليس ثم إلا العالم الشرعي المتضائل دوره في مجال البناء الحضاري إلى درجة الانتهاء أحياناً كثيرة، فشعروا بأن هذا الفرض الكفائي قد تعين عليهم؛ فنادوا بأنفسهم – بلسان الحال، وأحياناً بلسان المقال – بأنهم هذه الفئة، وأنهم رسل النهوض الحضاري لمجتمعاتهم، وتحريرها من تخلفها، وجمودها.

وقد تجلت حال هذه الفئة في صورتين:

الصورة الأولى: الانبهار بالوضع الحضاري الغربي لدرجة اضطراب المعيارية في النظر لها ما أدى إلى اندفاع عاطفي نحوها، ومحاولة استنساخ تجربتها الحضارية، وتحطيم ما يعارض ذلك، ديناً، وتقاليد، وتراثاً؛ صراحة أحيانا، وادعاء بمراعاة الأصول الدينية لدى بعضهم أحياناً.

الصورة الثانية: التي حاول أصحابها التماسك أمام ضغط وهج تلك الحضارة فسعوا إلى استثمار المعطى الحضاري الغربي؛ بتكييف هذا المعطى لينسجم مع التوجية الإسلامي، أو من خلال التوفيق بينه وبين الأسس الدينية

الإسلامية، ولو بتأويل النصوص الشرعية بما يجعلها تتفق مع المعطيات الفكرية الحضارية؛ نظريات وفلسفات ونحوها[1].

في القرن العشرين الميلادي وبعد التحولات الكبيرة؛ كحركة الاستعمار الغربي، وبروز القوة الشيوعية مقابل القوة الليبرالية، و سقوط الخلافة العثمانية رمز وحدة المسلمين، وحركات التحرر من الاستعمار، في ظلال هذه التحولات سادت الساحة العربية، والإسلامية فئات من أخلاف أولئك الذين أصبحوا سلفاً؛ هذه الفئات تختلف في مرجعياتها، وفي طبيعة علاقتها بمجتمعاتها – ثقافاتها، وجماهيرها، وسلطتها، وفي تخصصاتها؛ لكن الذي يجمعهم:

* المرجعية الغربية التي يتوزع هؤلاء على مذهبياتها.

* افتقاد التأصيل العلمي الشرعي – والجهل بالإسلام لدى كثيرين، وتصوره من خلال الدراسات الاستشراقية لدى آخرين –

* عدم اعتبار قيمة الإسلام في البناء الحضاري؛ محاربة له، أو قطيعة معه، أو تهميشاً له.

* التعامل مع التراث انطلاقاً من المرجعية الغربية.

* الانطلاق من المرجعية الغربية في مشاريع الإصلاح "أو بتعبير أدق في الدعوة إلى الإصلاح والنهضة".

خلال تسيد هذه الفئة في الساحة العربية و الإسلامية لم ينته دور أهل الغيرة والدعوة الإسلامية، بل تواصل وجود أفراد من هؤلاء الغيورين على دينهم وعلى أمتهم أن تستلب نحو الضلال الصراح؛ لترتد عن دينها، أو تبقيه مجرد

---

(١) انظر مشاريع الإشهاد الحضاري – عبد المجيد النجار، ٧٩.

انتماء رمزي لا حقيقة له – أغلب هؤلاء لم يكونوا علماء شريعة، وإنما ذوو ثقافة دينية كونوها بأنفسهم – فبذلوا جهودهم الممكنة في مقاومة هذا التيار الذي وصفوه بتيار "التغريب" و"الغزو الثقافي" و"العلمنة" ونحوها من الصفات، كان هذا التيار المتغرب مناوئا أفراد هذه الفئة مستغلاً مواقعه المؤثرة ثقافياً، إعلامياً وسياسياً في منعهم من الظهور، وتشويه دعوتهم، ورفض وصفهم بالثقافة أساساً؛ فالمثقف مبدع متفاعل مع الواقع، وهؤلاء باستمساكهم بمرجعية تجاوزها العالم بأربعة عشر قرناً، وبارتباطهم بالتراث، ماضويون، منفصلون عن الواقع، والحياة الجارية، ولكن على الرغم من هذا الإقصاء والإهمال، والعزل؛ فقد برز أصحاب "المرجعية الإسلامية" في المجال الإصلاحي الثقافي واتضح دورهم في المجتمعات العربية والإسلامية بصفتهم:

* بديلاً لتلك الفئة المنفصمة عن مجتمعها فكراً، وتوجهاً، ومرجعية.

* وتعويضاً عن القصور الذي يعانيه المختصون بالعلم الشرعي الذين لم يتهيأ لهم استيعاب الواقع بتموجاته وأبعاده الفكرية، والفلسفية، والحضارية في بعض المجتمعات.

يجمع هؤلاء:

* أن مرجعيتهم المعلنة هي القرآن الكريم والسنة النبوية.

* وأن التعاطي مع التراث ضرورة حضارية، مع اختلاف في أوجه التعاطي بينهم؛ لكن دون قطيعة كاملة معه.

* وأن الحضارة الغربية منجز بشري فيه الحق، والباطل، والنافع، والضار، مع اختلاف في التمييز والترجيح بينهما.

وتعاظم حضور هؤلاء – علماء، ودعاة، ومفكرين – مع تعاظم الصحوة الإسلامية في أواخر القرن العشرين، فعاد هؤلاء المستضعفون سابقاً ليكونوا هم الأقوى في الساحة، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ...﴾ [آل عمران، ١٤٠].

وهكذا يستبين لنا أن المتبادلين على الفعل الثقافي في العالم العربي في قرنيه السالف والحاضر تياران كبيران، لنصفهما اتساقاً مع حديثنا عن الثقافة بأنهما نخبتان مثقفتان هما:

النخبة العصرانية التي تشتمل على تيارات فكرية مختلفة.

والنخبة الإسلامية التي تشتمل أيضاً على تيارات متعددة.

سنتناول كلا من النخبتين – في كلام غير مفصل – من حيث الدور الثقافي الذي قامت به؛ أي من حيث مدى وفائها بشروط لقب (مثقف) أولاً، ولقب (مثقف مسلم) ثانياً، بحكم كون الجميع مسلمين؛ استصحاباً للأصل، ولكونهم يعيشون في مجتمعات مسلمة[1].

النخبة العصرانية:

العصر هو الزمن، والزمن يتحدد نسبة إلى الوضع الإنساني فيه، سواء كان هذا الوضع عاماً لأهل ذلك العصر كلهم كالعصر الحجري، أو كان خاصاً كقولنا: عصر الذرة المحصورة إنتاجاً واستخداماً بجزء من البشر.

---

(١) سوى "المثقف المسلم" في المجتمع العربي مثلاً فئة من المثقفين غير المسلمين (النصارى) تحديداً وهؤلاء تتمثل مسؤوليتهم في انتمائهم للإسلام في حضارته وتراثه ومجتمعاته، فالمسؤولية قائمة والخلاف إنما هو في مرجعيتها انتماءً مباشراً – بالنسبة للمسلمين – وانتماءً حضارياً ومجتمعياً بالنسبة لغير المسلمين.

ولا يماري أحد بأن هذا العصر منذ أكثر من قرنين وما يزال هو عصر "الغرب" وأن الحضارة الغربية – ثقافة، ومدنية – هي المصدر، والمؤثر، وسواها أطراف، وهوامش، وموارد، ومتأثرون بها؛ ما يعني أن القول بأن هذا العصر هو عصر الغرب صادق تماماً، وأن النسبة إلى العصر لفكر أو شخص – غير غربي في أصوله – بأن يقال: "عصري" أو "عصراني" تعني تلقائياً انفعاله بالفكر الغربي وتأثره به.

نعم التأثر بالغرب لا ينفك منه أحد من الناس اليوم، في أي بقعة من العالم؛ ما يعني أن كل مفكر بل كل شخصٍ عصريٌ بوجه ما، ولهذا قسم بعضهم التعصرن إلى نوعين:

نوع يتفاعل فيه الشخص مع الفكر الغربي منطلقاً في هذا التفاعل من مرجعية مذهبية، أو قومية خاصة، فالمعيار الأساس لديه ليس الفكر الغربي ولكن مرجعيته.

ونوع يحتل فيه الغرب مقام المرجعية والمؤثر الأساس لدى أصحابه.

وقد اقترح السيد الشاهد تسمية النوع الأول "عصرية" وأصحابه "عصريين"، والثاني "عصرانية" وأصحابه "عصرانيين"[1].

مرادنا بالعصرانية هنا التي سنتراءى نخبتها في العالم العربي هي: «الانفعال بالمعطيات الاجتماعية، والفكرية للحضارة الغربية، مؤسسات، ونظماً، ومناهج فكرية، ومدارس أدبية، وفنية وربط الناس، والمجتمع العربي بها؛

---

(١) العصرانية – السيد الشاهد – مجلة التوباد محرم ١٤١٠هـ ص، ١٥٠.

بحيث تكون لهذا المعطيات الأولية على الثوابت»[1].

والنخبة العصرانية هي النخبة التي انفعلت بهذه المعطيات وقادت مجتمعاتها نحو هذا الانفعال على حساب مسلماتها الدينية، والقيمية.

وهم متفاوتون في هذا الانفعال:

* ما بين منتحل لمذهبيات مصادمة للإسلام في الأسس العقدية؛ كالماركسية في أساسها الفلسفي المنكر لوجود الله، ومثلها الوجودية الملحدة، والفلسفة الوضعية التي تعد الغيب خرافة.

* وبين متحرك خارج دائرة الدين لكنه يحاذر الصدام الصريح مع أسسه العقدية الكبرى.

* وبين فئات تحاول تأويل الدين تأويلاً تحريفياً يقود إلى زرع ألوان من الفكر المناقض له في أرضه.

وما بين قاطع مع التراث الإسلامي، وآخر متفاعل معه بنقد وانتقاء.. إلخ

ومن أبرز تيارات هذه النخبة اليساريون، والقوميون، وما يسمى باليسار الإسلامي.

---

(١) مصطلح العصرانية – بهذا المفهوم استخدمته منذ عام ١٤١٠هـ في كتابي "حقيقة الفكر الإسلامي" ما يعني تميزه عن دلالات أخرى سابقة ولاحقة، مثل استخدامها تعريباً لمصطلح (Modernism) الذي يعني تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع الفكر المعاصر، وإن كان هذا المعنى يدخل ضمن تعريفنا لكن تعريفنا أوسع.

ومثل إطلاق لفظة "العصرانيين" في السنوات الأخيرة على فئة من الشباب، نشأوا في أجواء دينية ودعوية ثم انفتحوا على الفكر العصراني – وفق تعريفنا – فانفعلوا به، وتحرروا من شبكة المفاهيم الدعوية الصحوية، نحو مفاهيم فكرية معاصرة فقدوا بها مفاهيمهم السابقة – انظر في هذه الصورة – إبراهيم السكران– مآلات المجتمع المدني.

ونؤكد هنا أن هذا التصنيف "عصرانيون – إسلاميون" والعصرانيون "يساريون، وليبراليون وقوميون، ويسار إسلامي.. إلخ" لا يهدف إلى إصدار أحكام شرعية على اتجاه ما، فضلاً عن أشخاص، فليس هذا غايتنا هنا فضلاً على أن الأحكام الشرعية إنما تصدر بناءً على المصطلحات التي جاء بها، وحدد مواصفات من تخلع عليه، لا على مصطلحات مستحدثة هدفها المقاربة المعرفية، والتمييز، وهو ما يجعلها غير مبنية على الاحتياط المطلوب في ترتيب الأحكام الشرعية.

ها هنا سؤال! وهو ما هذا الفكر الغربي الذي انفعل به هؤلاء العصرانيون ؟

صورة الفكر الغربي متنوعة متحولة بما تحمله من نظم، ونظريات، ومناهج، ومذهبيات، وأنماط حياة، وقد كتب في هذا الكثير من قبل غربيين، وغير غربيين، وحسبنا هنا إعطاء لمحة مضغوطة.

الحضارة الغربية المعاصرة نتاج تحولات دينية، وفكرية، واجتماعية خلال بضعة قرون انتقلت بها أوروبا من حياة مأطورة بإسار ديني مغلق، في حدود معرفية دينية، ثابتة، مرتهنة لنمط معرفي مستمد من قرون سابقة بعيدة، وموقف حياتي مثبت في زاوية من التطلع نحو خلاص أخروي، مبني على استنكاف الدنيا بعمرانها، ومتاعها، وعلاقات مبنية على الصراع الديني بين الطوائف المختلفة، ونظرة دونية للإنسان الوارث للخطيئة وتحكم المتنفذين من رجال الدين والسياسة – انتقلت بتلك التحولات – نحو حياة متحررة من إطار الدين في المجال الفكري، والسياسي، والاقتصادي، وحتى الخلقي "الشخصي"، منطلقة معرفياً نحو البحث لترقية الحياة المادية والإنسانية، معلية

شأن الإنسان المتحرر من أي سلطة فوقية تتحكم في حياته إلا وفق ما يريد هو، متجهة نحو الطبيعة اتجاهاً استغلالياً تنافسياً، منظمة حياة الناس – في مجتمعاتها – وفق أطر قانونية، وعرفية، تحقق لهم الممكن من رغباتهم الدنيوية.

في هذه الأجواء تبلورت رؤى وجودية في الغرب في النظر للوجود، والإنسان، والحياة أصبحت – أو كادت – الرؤية التي وجهت مسار الغرب النهضوي، لعل من أبرز ثوابتها:

* الكون مركزه محايث له غير منفصل عنه، علله التفسيرية كافية، دون حاجة إلى مصادر أخرى.

* الإنسان هو سيد الكون، مطلق التصرف في إمكاناته الطبيعية، جاء – هذا الإنسان- ثمرة لتطورات طبيعية للمخلوقات – الأدنى منه، ولا قصد لوجوده خارج ما يرسمه هو لنفسه.

* العقل أداة الإنسان الوحيدة لإدراك محيطه، وكشف الطبيعة.

* تاريخ الإنسان تقدمي، ووحيد الاتجاه، والتكاثر غاية.

* المجتمع الغربي هو الحلقة الأكثر تطوراً في أنماط المجتمع البشري، وهو تطور شامل في الفكر، والاجتماع، وغيرهما[1].

من مثل هذ الرؤية انبثقت الفلسفات، والنظريات، وكثير من المناهج الفكرية، والنظم التي تنوعت وتكاثفت، وتفاوتت في التأثير في الحياة، وتجلت في أنماط عامة: ليبرالية، واشتراكية، ونحوها، وفي تحقيبات، حداثة، وما بعدها. وآتت أكلها في المجتمع الغربي بتحفيز من تطلع الإنسان الغربي والتنافس الداخلي

---

(١) انظر النخبة، والأيديولوجيا، والحداثة – سعيد شبار، ٩.

بين مكوناتها ثمرات إيجابية، وسلبية، فقد تحرر الغربي، واكتسب قدراً من العقلانية، واستثمر الطبيعة لمنافعه، وشعر الإنسان بقيمته الفردية، على المستوى الاجتماعي والسياسي، وانتظمت حياته وفق أطر قانونية، ضابطة، تملك ضمانات تطبيقية جيدة، كما أنه من وجه آخر قد هوى الإنسان نتيجة تلك الرؤية كما يقول ول ديورانت – من عرش إنسانيته نحو حيوانية بل آلية مادية، وصارت تتحكم فيه شهواته المادية العاجلة منقطعاً إلى دنياه عن آخرته، كما أنها أذكت الصراع بين البشر الذين تنحصر قيمتهم في رغباتهم – لأن تقديس الإنسان يتمظهر في إعلاء رغباته وفتح المجال لها ما لم تصادر رغبات الغير كما هو أساس الفكرة الليبرالية – فصار إثبات الوجود هو في تحقيق أكبر قدر من الرغبات التي تسمى بالمصالح؛ إن على مستوى الأفراد، أو على مستوى المؤسسات، أو على مستوى الدول، وبهذا انحسرت الأخلاق الإنسانية، والدينية.

وعلى الرغم من النقد المتواصل لهذه المسيرة ولكثير من عناصر تلك الرؤية من داخل الثقافة الغربية، ومن خارجها، وعلى الرغم من انكشاف هشاشة بعض مذهبياتها، ومناهجها، بل وعلى الرغم من إعلان انقلابات فيها[1] إلا أنها ما تزال في مسيرتها الأساسية بشكل عام – وما تزال تحتل موقع القياد الحضاري؛ مؤثرة في العالم سواها، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

نعود الآن للنخبة العصرانية العربية التي كما سلف تسيدت في الساحة العربية خلال أكثر من قرن بأجنحتها المختلفة، وقادت مسيرة الأمة فكرياً،

(١) تبرز دعوات أحياناً من مؤسسات، وأحياناً من أفراد – مفكرين وفلاسفة – تقوم بنقد جزئي أحياناً، وكلي أحياناً أخرى للمسيرة الحضارية الغربية، وبالمناداة بترسيم مسار أسلم للإنسانية.

واجتماعياً، وسياسياً في أغلب الأقطار، ما جعلها تستوفي عمرها السنني نشأة، وصعوداً، واكتمالاً، وكهولة.

ما الذي يمكن رصده بشأنها، من حيث قيمتها بصفتها " نخبة مثقفة " في مجتمعات مسلمة؟

هل استوفت عناصر الشخصية المثقفة؟

وهل حققت ما وعدت به الأمة بصفتها رائدة لها نحو التقدم، والنهوض، والتحرر، والاستقلال، والوحدة، والكرامة؟

يحسن بنا ابتداء التأكيد أننا لا نتحدث عن أفراد بحكم يشملهم جميعا، وإنما نتحدث عن نخبة يصدق عليها حكم قد يخرج منه بعض الأفراد، فالحكم هنا حكم عموم؛ وليس حكما عاماً شاملاً الجميع، ثم إنه حكم يتناول الفكر الدائر في الثقافة العصرانية للعصرانيين إبان عصرانيتهم لا لمن تحول منهم بعد تحولهم.ثم إنه ينبغي اعتبار الظرف الزمني الذي كان لجوه تأثير على الناس بما فيهم هؤلاء؛ خاصة في المراحل الأولى للانفتاح على الغرب، وهو التفاوت الهائل بين وضعي التخلف، والفوضي، والتكلس، في الجوانب الدينية، والعلمية، والسياسية، والاجتماعية في عموم أقطار الأمة، والتقدم، والتحرر، وروح التطلع المستقبلي، والتجدد الحياتي في الغرب، أيضا فإن تعاملنا هنا هو مع وقائع ظاهرة من خلال العطاء الثقافي لهذه النخبة، ولحال المجتمع العربي، أما المقاصد، والارتباطات الخفية، فإننا لن نتكهن بها إلا ما أعلن من قبل أصحابه، وإن كنا نفترض بشكل عام صدقا لدى الرواد الأوائل في طلب النهوض بالأمة وابتغاء رقيها عبر مسلكهم العصراني.

وأخيراً فإن هذه النخبة كان لها جهود مشكورة على المستوى العلمي، والمؤسسي ومن جهودها

* بعث جوانب من التراث العربي المدفون.

* إحياء اللغة العربية وإخراج معاجمها، وتشييد مجامعها، وموسوعاتها.

* إدخال أنماط من المعرفة الحديثة للمجتمعات العربية، والإسلامية.

* تأسيس المدارس الحديثة، والجامعات.

* إنشاء النوادي والصالونات الثقافية.

* تكوين الأحزاب المناهضة للاستعمار(١).

لكن على الرغم من هذه الجهود المعتبرة بصفتها جهوداً بغض النظر عن التقويم الذاتى لكل منها، وبأي اعتبار يمكن إيراده؛ فإنه لا يمكن الإجابة على ذينك السؤالين "ثقافية النخبة العصرانية، وريادتها النهضوية للأمة" إلا باتهام خطير لتلك النخبة يُقدم بمرارة، وأسى على حال، لا أدري أصنعتها نخبة سواها بأمتها سابقا، أو حاضرا، أم لا؛ لكنه الواقع الذي لا يداجى فيه، ولا يُتستر عليه، الواقع الذي أورث الأمة ما تعانيه من فوضى، وتخبط، وتيه، وسرعة انحدار؛ إن النخبة العصرانية لم يتحقق فيها أي من سمات المثقف الإيجابية، ولم تتقدم بأمتها في المسيرة النهضوية خطوة إلى الإمام.

دعوى كبيرة بلا ريب، وضد فئة تشعر بتميزها، بلا شك تحتاج هذه الدعوى إلى إثبات، لا لبس فيه، وإلا فهي افتراء، وإثم عظيم، عند الله، قبل احتسابه لدى الناس.

---

(١) انظر تهميش المثقفين وبناء النخبة القيادية – برهان غليون – ص ٩٠ من المثقف العربي همومه وعطاؤه.

هناك دليلان لا أظن أن أحداً سيساوره الشك في صدقهما، ووضوحهما في التأكيد على المطلوب.

أما الدليل الأول: فهو واقع الأمة العربية والإسلامية في كل شؤون حياتها حاضراً مشهوداً للجميع؛ هذا الواقع الذي انتهت تلك النخبة بالأمة إليه بعد قرن من إمساكها بأزمة قيادتها الثقافية والاجتماعية، في أغلب مجتمعاتها، حيث السقوط الحضاري الشامل، وتعميق التخلف، وتقويض عناصر الإمكانات الذاتية البسيطة التى كانت موجودة لديها قبل أن يحيق بها شؤم هذه النخبة:

* إنه سقوط حضاري، إذ لم يتحقق نهوض، ولا تقدم، ولا لحاق بالعوالم المتنافسة على مواقع الصدارة الحضارية.

* وهو سقوط اجتماعي ؛ لم يحقق للأمة في واقعها من القيم الاجتماعية؛ عدالة، وحفظا للكرامة الإنسانية، وارتقاء في التنظيم الاقتصادي، والسلوك الاجتماعي شيئا ذا بال بل استحكمت غوائل الغش، والرشوة والفساد، الإداري، والمالي لدرجة أن أصبحت هي الوضع الطبيعي في كثير من المجتمعات المسلمة.

* وهو سقوط ثقافي لم يستطع أن يؤسس هوية تمثل الأمة بين الأمم، مما جعل الأتباع تائهين في عالم التمايز الأممية والتكتلات، وأحال النخبة نفسها سلعة تباع وتشترى للتجار من كل صنف، أو في حال تذبذب بين المذهبيات دون ثبات.

* وهو سقوط سياسي، لم يحقق للأمة أيا من وعود النخبة، لا تحررا من الاستعمار؛ تحررا حقيقيا؛ إذ إن التحرر الشكلي كان مؤذناً باسقاط الأمة في

استعباد أشد وطأة مما كانت تعانية أيام الاستعمار السياسي، ولم يحقق وحدة عربية فضلاً عن إسلامية، ولم يحقق ديمقراطية.

* وهو سقوط عسكري عجزت فيه أمة تتجاوز المليار بإمكاناتها الضخمة، أن تواجه مواجهة حقيقية عدوا لا يتجاوز بضعة ملايين زرع نفسه في قلبها لتنتزع منه حقا صارخ الوضوح.

* وهو سقوط معنوي حطم آمال النهوض لدى الأمة، وقادها إلى ورطات متتابعة، جعلها تشعر بفوت إمكانية إيقاف التدهور، فضلا عن تحقيق شيء من التقدم، وأورثها ذلاً، أمام المحافل الدولية، وهواناً بين الأمم.

لقد واصلت النخبة العصرانية، أو الفكر المتغرب -كما يسميه منير شفيق- الحرب التي كان المستعمرون يشنونها على الإسلام، ورجاله؛ لكي تحقق لهم - المستعمرين - الغلبة على الأمة واصل المفكر المتغرب هذه الحرب ظناً منه أن في ذلك تحريراً للشعب، وتحريراً للمرأة وتخلصاً من سلطة الأب في العائلة، وإطلاقاً للعقل، واندفاعاً على طريق الاستقلال والتقدم الاجتماعي؛ ولكنه ما درى أن تلك الحرب تأتي بنتائج معاكسة تمامًا؛ إذ انكشفت الحقيقة عن أن الشعوب تحطمت، وشلت، والمرأة تاهت، وضاعت، والعائلة تمزقت، وتخبطت، والعقل أصبح مغلولاً إلى الغرب، وأنه قد أصبح الاستقلال تبعية، والتقدم الاجتماعي مزيداً من التخلف، ثم وصلت الأمور إلى أن يعلن ذلك الفكر نفسه أننا نعيش "زمن الانحطاط العربي"[1].

---

(١) منير شفيق - الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر ١٤٨.

كثيرون هم الذين رسموا صورة الواقع العربي القائم الذي أثمرته الثقافة العصرانية ولا حاجة للإطالة في ذلك فهو واقع مشهود ؛ لذا اكتفي بنموذجين حيين من رسم الصورة :

الأول : لبرهان غليون في كتابه "اغتيال العقل" الذي يتحدث فيه عن ما يسميه "الأزمة المفتوحة"[(١)] يقول برهان : «إننا نعيش عصر الأزمة المفتوحة. وعندما نقول أزمة مفتوحة فنحن نقصد، انهيار التوازنات الاجتماعية ، والإقليمية التي خلقها وضمنها النظام القومي ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية : الفكرية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة ، والمواقع السياسية الاجتماعية ، وتكوين الفكرة ، أو الأيدلوجية التي تكرس هذا التوزيع. وهو يعني إذن انحلال روابط التضامن الداخلي ، والإقليمي ، وانفلات القوى دون ضابط ، وتنافرها ، وذبول القيم والمبادئ القومية واستخدامها السوقي لغاية الصراع الفئوي ، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية ، أي : زوال العام ، وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي.

ولا يماثل هذه الأزمة إلا تلك التي فجرها منذ أكثر من قرن فشل محاولات تحديث السلطنة العثمانية ، مما أدى إلى تفككها ، وترك مصير العرب السياسي ، والقومي معلقاً ، وفي مهب الريح. وكما أعطى القضاء على القوى الاجتماعية التي ربطت مصيرها في تلك الحقبة بمصير حركة الإصلاح المبادرة للقوى الغربية

---

(١) كثرت التسميات المطلقة من قبل المثقفين على الحالة التي يعيشها العالم العربي ومن ذلك (الزمن الموحش) ، (الزمن الرديء) ، (الجدب العربي) ، (الاهتراء العربي) ، (موت النظام العربي)... إلخ.

"وكان تقسيم البلاد العربية واحتلالها نتيجته المباشرة" فإن انحطاط وتشرذم الحركة القومية العربية اليوم يقود إلى عودة النفوذ الغربي، وتحكمه بشكل مباشر بمصير المنطقة العربية ودولها.

إن نظرة سريعة إلى ما يجيش به المجتمع العربي من صراعات، وانفجارات لكافية لرؤية الأبعاد الروحية، والمادية لهذه الأزمة المفتوحة. ولعل أهم مظاهرها وأعمقها اليوم هي فقدان الأمن والطمأنينة، وزوال كل يقين، والخوف من العالم، والميل إلى الانطواء على النفس، والتخلي عن كل موقف إيجابي تجاه الواقع، والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسدة في رفض الذات وفي رفض الآخر معاً، وغياب فاعلية كل المثل الكبرى الباعثة للأمل والحاثة على العمل والمحفزة للإرادة.

ومن مظاهرها البارزة ازدياد المواقف القائمة على ردود الأفعال، والتطرف الفارغ، والبرم بكل ما هو قائم، ونقده دون تمييز، وضيق الأفق، والحيرة، واليأس من انسداد السبل، والقنوط من كل تغيير. ومنها أيضاً تدهور المناخ الفكري وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغط التيارات الأصولية الحداثية، والتقليدية، وبروز الظواهر الطائفية والعشائرية أو عودتهما، وانحطاط الممارسة السياسية في شقيها الرسمي، والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل، وتحلل علاقات السلطة وزوال الأسس القانونية، والدستورية للحكم، وللمؤسسات العامة، وسقوط الدولة تحت أقدام مراكز القوى وخضوعها للمنافسة وتنازع أصحاب المصالح على اقتسامها، وحرمان المجتمع بذلك من وسيلة تنظيم وتنسيق أساسية للمصالح العامة، ومن مركز ضروري لتوحيد الإرادة القومية وتجديدها.

ومن الطبيعي أن يشجع جو الأزمة هذا عناصر النفور والنشاز على البروز والتكاثر، وأن يفتح لأصحاب المصالح الجزئية والأنانية أوسع المجالات لتحقيق مآربهم وأهدافهم، وأن يخرج مصير البلاد من أيدي أبنائها، ويضعها بين أيدي أولئك الذين يظهرون مهارة أكبر في التعامل مع القوى الكبرى والدول المهيمنة. ففي جو فقدان الإرادة الجماعية أو ضعفها تصبح إرادة السيطرة مصدراً للعزيمة والسطوة. ويصبح تهور المغامرين إقداماً، وقوة. وعند غياب الرؤية الواضحة تصبح قناعة الجاهلين منبعاً للعرفان، وادعاء المطالبين، والمتعالمين رؤية، ونبوة.

فهي سنة كونية تقضي بأن السلطة إذا ضعفت تحلل أصحابها منها، وأن الدولة إذا هرمت تبرأت أطرافها منها، وأن الدعوة متى انحطت كثر الناهضون لها، وأن الأمة متى وهنت وطال تفسخها زاد ابتعاد الناس عنها وبرمهم بها، حتى تنحل ويقضى عليها، أو يبعث من يوفر لها ظروف نشأة جديدة.

ومن مظاهر هذه الأزمة أن الكلام الدائم عن التقدم، والتحرر، والتمدن، والتنمية قد اختفى ليحل محله وصف لا ينتهي للتخلف وآلياته، وللسقوط، والإخفاق، وتبعاته، فقد أصبح من البديهي اليوم الحديث في الأوساط المثقفة، والعامة عن إجهاض مشروع النهضة العربية التي حلم بها رجال القرن التاسع عشر وعملوا من أجلها، وارتبط هذا الحديث بميل عارم إلى المراجعة والنقد الذاتي، وإلى إعادة النظر بالمفاهيم، والنظم، والعقائديات التي سادت في الحقبة الماضية»[1].

النموذج الثاني لعبد الإله بلقزيز في كتابه "نهاية الداعية" في حديثه عن الشعور بالإحباط والمرارة لدى النخبة المثقفة وهي ترى مشاريعها للنهضة

---

(١) اغتيال العقل — برهان غليون ٩/ ١٠.

والتغيير تتبخر الواحدة تلو الأخرى: «وتسفر عن سلسلة من أكاذيب مخجلة ما عادت تملك حتى ورقة التوت التي تستر بها عورة شمطاء لا تغري حتى بالرثاء وليس أدعى إلى السخرية في هذه الأكاذيب - من أن تتحول الثورة إلى ديكتاتورية عمياء، والتنمية المستقلة إلى تبعية مطلقة، والوحدة إلى تجزئة، والتحرير إلى تسليم للأرض، والتنوير إلى تكديح عقلي، والعدالة إلى إجحاف، والإبداع إلى حجر على الرأي إلى ما سوى ذلك»[١].

لعل هذا النقل المطول يكفي مدعماً بشواهد صدقه الواقعية التي لا تحتاج إلى تأكيد، لأن تأكيد الجلي الواضح إيهام بإمكانية التشكك فيه.

إن الشعب العربي فيما يعانيه الآن هو كما يقول نديم البيطار: «ضحية ليس لغياب الإمكانات النضالية، إمكانات العطاء الذاتي، والطاقة الإنسانية، أو غياب الأوضاع الموضوعية الملائمة، بل نتيجة انتلجنسيا أضاعت كل ذلك نتيجة سقوطها الفكري.. إنها قصة انتلجنسيا تحملت مسؤوليات لم تكن أهلاً لها وتصدرت نضالاً غير مؤهلة له»[٢].

الدليل الثاني: الاعترافات الصريحة من قبل عامة رواد هذه النخبة بالفشل الشامل، وبانتقادهم المقومات الأساسية للشخصية الثقافية الريادية لديهم، وبعدم تحقيق أي رسالة نهضوية لمجتمعاتهم، وبوقوعهم أسرى للنواقص الفكرية، والسلوكية؛ تقليداً، واجتراراً، وانتهازية، وشللية مقيتة، واحتقاراً لمجتمعاتهم، وأهليهم ونحوها.

---

(١) نهاية الداعية، عبد الإله بلقزيز ١١٢.

(٢) نديم البيطار، المثقفون والثورة - سقوط الانتلجنسيا العربية ط١ ٢٠٠٢م ص، ٣١.

هذه الاعترافات ليست فلتات صحوة ضمير لواحد، أو اثنين، أو عشرة مثلاً، بحيث لا تعبر عن موقف عام، وليست لفتة شكوى لحال عارضة؛ فتؤخذ على أنها مجرد مشاعر، أفرزتها حالة تأزم وقتية لا تلبث أن تزول.

كلا إنها اعترافات فاضت بها كتب، وندوات، ومكاشفات صحفية، وملفات في المجلات، ثم إنها اعترافات تأملٍ، وتبصرٍ، ودراسةٍ من قبلهم في مسيرتهم، ومآلهم، ومناقشات متبادلة بينهم.

لن أتوسع في حشد هذه الاعترافات فهي متيسرة في مراجعها[1]، وحسبي أن أورد شواهد كافية لإقامة هذا الدليل:

---

(١) من هذه الكتب تمثيلاً لا حصراً:

[١] الانتلجنسيا العربية – المثقفون، والسلطة - مجموعة بحوث تحرير سعد الدين إبراهيم ط١ عمان ١٩٨٨م.

[٢] الثقافة والمثقف في الوطن العربي مجموعة باحثين – مركز دراسات الوحدة العربية.

[٣] المثقف العربي همومه وعطاؤه ، مجموعة باحثين -

[٤] اغتيال العقل، برهان غليون.

[٥] المثقفون والسلطة – سقوط الانتلجنسيا العربية – نديم البيطار ط١ ٢٠٠٢م.

[٦] حصيلة العصرانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – مجموعة باحثين – مركز دراسات الوحدة العربية.

[٧] نهاية الداعية ، عبد الإله بلقزيز، ط١ ، ٢٠٠٠م.

[٨] أوهام النخبة – نقد المثقف – علي حرب ط١ ، ١٩٩٦م.

[٩] الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة ، علي حرب ١٩٩٥م.

[١٠] خيانة المثقفين عبد الحكيم بدران ط١ ، ١٩٩٩م.

[١١] الثقافة العربية في عصر العولمة – في بعض مباحثه – تركي الحمد ط١ ، ١٩٩٩م.

[١٢] في خيارات المثقف – تركي الربيعو ، ط١ ١٩٩٨م.

[١٣] جذور أزمة المثقف في الوطن العربي – أحمد موصلي – لؤي صافي ، ط١ ٢٠٠٢ م.

[١٤] الخطاب العربي المعاصر - فادي إسماعيل.

(أ) الإبداع:

مما سبق في تحديد العناصر الأساسية لشخصية المثقف تبين لنا أن "الصنعة الفكرية" هي أول سمات المثقف، بل بوابة دخوله إلى هذا المنتدى و"الصنعة الفكرية" لا تتحقق بكون المثقف حافظاً، ومستهلكاً للفكر، وجامعاً للمعلومات، ومردداً، وإنما تتحقق بأن يتعالى من خلال تمكنه العلمي أو تخصصه المعرفي نحو الإبداع والاجتهاد؛ إذاً ثقافية المثقف هي في الحقيقة، صياغته - من خلال قدرته الفكرية، وخلفيته المعرفية، التاريخية، والحضارية والاجتماعية ما يتطلبه الظرف الاجتماعي القائم من حلول لمشكلات، أو رسم لمسالك النهوض السوية عبر الاندماج الحيوي من قبله في سياق هذا الظرف الذي يتحرك فيه، ومعنى ذلك أن من افتقد هذه السمة من المثقفين لا يعد مجرد رقم سلبي فيه، بل هو كَلٌّ عليه؛ لأنه باجتراره، وإسقاطه ما لا يصلح لمجتمعه عليه؛ يسهم في إفساد ذلك المجتمع، وإرباك حركته، وخلخلتها.

فماذا عن إبداع المثقفين العصرانيين:

يقول إيليا حريق: «يبدو أننا معشر المفكرين العرب لا نزال في دوامة التقليد والنقل إلى درجة تفوق ما نتصوره، لقد أخذنا الاشتراكية كوصفة من الكتب، ونحاول اليوم كما يبدو لي أن نفعل الأمر ذاته في مسألة الديمقراطية»[1].

الدكتور علي الكنز - من الجزائر - يقول في سياق حديثه عن النخبة المثقفة الجزائرية: «... وبحكم موقفها كفئة مثقفة، وبحكم أسلوبها، وتصرفاتها، فإنها ترفض الرجوع إلى الثقافة المحلية وبالتالي فهي منتجة لأفكار لا يمكن أن يقال

(١) الصراع الطبقي والانتلجنسيا العربية، إيليا حريق، ٨٩ من الانتلجنسيا العربية.

عنها إلا أنها عقيمة وجامدة»[1].

ويقول محمد الجوهري أحد رواد علم الاجتماع العرب عن كتاباتهم: «إن تلك الكتابات علاوة على طابعها النظري؛ فهي غير دقيقة في طريقة العرض، بل إن بعضها ينم عن اضطراب وخلط شديدين وهي تقدم للقارئ معالجة سطحية للموضوع».

ويقول رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع عبد الباسط عبد المعطي: «إن معظمنا يعيد إنتاج الفكر الغربي استسهالاً للاستهلاك»[2].

لكن جابر عصفور يرى أن مجرد النقل = استهلاك ما عند الآخر، هو إبداع! فهو يقول: «إننا إذا جئنا بما قاله مونتسكيو في الغرب وعربناه فهو إبداع»[3].

عبد الله عبد الدائم وهو يعدد نقائص المثقف العربي يذكر منها: «ضعف الإبداع الذي لدى المثقفين العرب غالباً، واعتمادهم في معظم الأحوال على حصاد ما شدوه من الثقافة العالمية وتبني أحكام هذه الثقافة، وقسر الواقع العربي على الدخول في قوالبها»[4].

شاكر مصطفى يقول بعد استعراضه للثقافة العربية وروادها: «إنها تطل العبودية للغرب في خطابهم بألف رأس، فكلهم يربطون مراكبهم والأشرعة بمراكب الغرب للتوثيق... إنهم جميعاً كالخرسان في بيت العميان.. كلهم جزر

---

(١) معطيات لتحليل الانتجلنسيا في الجزائر، د. علي الكنز، ص ٣٦٢، من الانتلجنسيا العربية.

(٢) كلا النصين عن اعترافات علماء الاجتماع – أحمد خضر، ط١، ص٣١٥..

(٣) خيانة المثقفين عبد الحكيم بدران ١١.

(٤) المثقف العربي وضغوط المجتمع ١٥١ من المثقف العربي همومه وعطاؤه.

منقطعة لا يزال عطاؤها في المهد»[1].

هناك – يقول عبد الإله بلقزيز –: «شعور طاغ يغمر من يبحث في إجابات عن أسئلة الثقافة والاجتماع أن المثقفين العرب لا يفعلون إزاء هذه الأسئلة في أفضل الأحوال سوى إعادة إنتاج المقولات الغربية بعد تعريبها كلا، أو جزءا؛ بما معناه أنهم يجهرون بالعجز عن ممارسة أي نوع من أنواع المبادرة والإبداع خارج سياق التكرار، والترداد، أو تسول الأجوبة، واستعارتها دون تمحيص»[2].

ولعل العقم في مجال الإبداع الفكري لدى المثقفين العصرانيين العرب قد انعكس حتى على كتاباتهم نفسها فأصبحت كما يقول هشام شرابي: «جملاً متعبة، مليئة بالتصنع، والتكلف؛ حتى لو كان الموضوع المتناول ممتعاً ومثيراً» وأول ما يجابهك فيها يقول شرابي: «هي هذه الجدية السخيفة وهذه المعرفة المتعالية.. كلمات فصحى لا حياة فيها، صور غامضة ومبتذلة»[3].

هل نتراءى هنا ذلك الوصف القاسي الذي وصف به جان بول سارتر مثقفي أفريقيا والعرب في مطلع الستينات الميلادية من القرن العشرين على أنه ما يزال قائماً وأن توقعه أن يظهر جيل من مثقفي أبناء المستعمرات – وقتها – متحررين من الببغائية، والتقليد، والعمى الفكري قد خاب.. يقول جان بول سارتر في مقدمته الشهيرة لكتاب "معذبو الأرض" الذي كتبه عام ١٩٦٢م "فرانتز فانون"

---

(١) العطاء الفكري للمثقف العربي، فقر العطاء وخيانة الكهان ١٩٣ من المثقف العربي همومه وعطاؤه.

(٢) نهاية الداعية، عبد الإله بلقزيز ٥٨.

(٣) النقد الحضاري للمجتمع العربي – هشام شرابي ط١، ١٩٩٠م، ص ١٥.

الأفريقي الذي اشتغل طبيباً في الجزائر ثم انضم إلى ثورتها عام ١٩٥٧م – يقول سارتر – : «كنا نصيح من امستردام، أو برلين، أو باريس الإخاء البشري فيرتد رجع أصواتنا من أفريقيا والشرق الأوسط – كنا نقول: ليحل المذهب الإنساني، أو دين الإنسانية محل الأديان المختلفة، وكانوا يرددون أصواتنا من أفواههم، وحين نصمت يصمتون إلا أننا كنا واثقين من أن هؤلاء المغتربين، لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غير ما وضعناه في أفواههم»[1].

(ب) السمت الشخصي:

كما سبق فإن المستوى المعرفي المميز، والرسالة الثقافية التي يلتزمها المثقف تجاه مجتمعه وأمته هي التي بوأته مقام الريادة، التي من لوازمها عقلاً، وعرفاً، وديناً أن يكون قدوة في تمثله ما يدعوا إليه وفي تطهره مما ينقده.

لكن مما يؤسف أن الكثير من النخبة المثقفة العصرانية في العالم العربي سقطت في اختبار القدوة، فاستشرت فيهم الأمراض الأخلاقية التي يفترض أنهم أُساتها، بل انحدر كثير منهم إلى رداءات يأنف كثير من أفراد الجمهور = الشعب أن يتلوث بها، لقد فشت في هذه النخبة سمات الانتهازية، والتلون، وبيع الذمم، وظلم الآخرين من خارج دائرتهم تياراً، أو حزباً، أو شلة بالإقصاء، والتجني، والافتراء.

يقول عاطف عضيبات، وينقل عن الطاهر لبيب: «نلاحظ أن بعضاً من المثقفين العرب أصبح انتهازياً يتلخص همه في البحث عن أماكن المسؤوليات

(١) كتاب معذبو الأرض لـ فرانتزفانون – تقديم جان بول سارتر ترجمة سامي الدرويبي وجمال الأتاسي والنقل هنا من الإعلام والتغريب الثقافي – عبد القادر طاش، ١٩.

للاستفادة من الامتيازات.. وتجارب صعود المثقفين إلى السلطة تثبت أنهم يتنكرون للمبادئ التي دافعوا عنها»[١].

ويقول حيدر إبراهيم علي: «إن الانتلجنسيا بحثت عن كل الوسائل التي تجعلها في قمة السلطة ففي الحياة البرلمانية لجأت إلى القوى التقليدية – القبلية والدينية – وفي حالة الدكتاتورية قدست الحكام»[٢] فضلاً عن اتسامهم بالتذبذب الذي يجعل بعض أفرادها يغيرون مواقعهم الفكرية كما يغيرون أحذيتهم كما يقول حيدر إبراهيم[٣].

يتحدث عبد الإله بلقزيز عن أخلاق المثقفين العرب ويرى «أن قسماً من هؤلاء المثقفين لم تكن تحصيناته ودفاعاته الأخلاقية من القوة بحيث تزوده بأسباب الحماية من إغراءات المال، والنفوذ وإغراءات التسلق، والوصول السهل... لقد تبين أن كثيراً منهم لا يجد حرجاً بأن يشتغل مع علي، ومعاوية، وأن ينتقل بحرية من موقع سياسي، وفكري إلى موقع، كما ينتقل من رصيف إلى رصيف... هي الأخلاق – إذا – لقد انهارت أخلاق الالتزام لدى عشيرة المثقفين الرحل.. باتت الأخلاق الوحيدة هي أخلاق المنفعة بالمعنى الشخصي البحت؛ أنا، ومن بعدي فليأت الطوفان وهي أسوأ أنواع المنفعة»[٤].

ويتحدث علي حرب عن العمالة والسمسرة التي ينتقدها المثقفون ولكنهم والغون فيها «فالساحة الثقافية مليئة بالوسطاء والسماسرة»[٥] والمخبرين كما يصف تركي الربيعو كثيراً من المفكرين العرب الموجودين في أمريكا.

---

(١) أزمة المثقفين العرب – عاطف عضيبات – ١٦٧، من الانتلجنسيا العربية.

(٢) الانتلجنسيا السودانية – حيدر إبراهيم، ٤٠٣، من الانتلجنسيا العربية.

(٣) المرجع السابق.

(٤) نهاية الداعية – بلقزيز ٩٢.

(٥) أوهام النخبة – علي حرب ١٨٨.

زكي نجيب محمود الفيلسوف الوضعي يقول عن أبطال التنوير العربي: إنهم كانوا يدعون إلى قيم أوربية أصيلة، ولكنهم لم يعيشوها أبداً، ولم يتأثروا بها أبداً. ويقول: «أشهد شهادة صدق.. بنيتها على خبرة مباشرة أن روادنا من أعلام الجيل الماضي برغم ما كانوا يعرضونه مبثوثاً في ثنايا ما يكتبونه من قيم الحرية، والعدالة، والمساواة.. إلخ قد كانوا على الأغلب الأعم أحرص الناس على أن تبقى مسافات بعيدة بينهم وبين من يتعاملون معهم من سواد الناس، ومعنى ذلك أنه إذا لم تكن رسالة الكاتب قد أحدثت أثرها في شخصه هو؛ فهل يتوقع لها أن تحدث أثراً في الآخرين.. لقد كانوا يكتبون بعقولهم، وأما قلوبهم، وما تؤمن به فكانت متخلفة هناك تنبض بما كان سائداً مما زعموا أنهم كتبوا ليغيروه»[1].

ويؤكد سعد الدين إبرهيم بشجاعة (لقد خنا الأمانة المعلقة في أعناقنا كطلائع وكضمائر لشعوب الأمة)[2].

ولهذا لا غرابة أن تخسر هذه النخبة – كما يقول نديم البيطار كرامتها وشرعيتها و«الانتجلنسيا العربية كانت من هذا النوع من الانتلجنسيا التي جردت نفسها بنفسها من الكرامة والشرعية وسقوطها الأخلاقي يبدأ هنا... في هذا السياق يمكن القول: إن الانتلجنسيا العربية كانت من النوع الذي لا يعرف الفضيلة، لأن أعمالها لم تكشف عن إمكانات الإنسان العربي، كانت على العكس، تهزم باستمرار في هذه الأعمال من الزاوية الإنسية، بل يمكن القول

---

(١) واقعنا الثقافي – عبد العظيم الديب – مجلة المجتمع ٥٠/عدد ١٠٤٣.

(٢) في كلمته في افتتاح ندوة الانتلجنسيا العربية ص ١٨.

أيضاً إنها سقطت أخلاقياً، وكانت تمثل الشر لأنها بعثرت، وشلت هذه الإمكانات بدلاً من الكشف عنها، وتنميتها»[1].

(جـ) العلاقة بالمجتمع:

الواقعية الاجتماعية للمثقف تفضي بسرعة إلى امتلاك تصور عميق متماسك لمجتمعه بخلفيته وظواهره، ومتطلباته الحضارية، وبالتعاطي المباشر مع هذا المجتمع ؛ شرائح بشرية، ومشكلات وتحولات، وأن يفعّل رسالته في المجتمع تفعيلاً يندمج فيه، في حراكه التنموي الشامل، أي أن يحول: «نتائج ممارسته المعرفية إلى معطيات قابلة للتوظيف في الواقع»[2].

النخبة العصرانية خسرت هذه القضية أيضاً فلم يتواصل هذا المثقف مع شرائح مجتمعه تواصلاً ثقافياً، لقد ظل المثقف العربي – كما يقول الطاهر لبيب: «معزولاً عن الفئات الشعبية باهتمامات ومشاغل حياتية، وبالفراغ المؤسسي، ولا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية، والثقافية إلا عبر لقاءات بين زملاء، وكثيراً ما تنقطع صلته بأهله وذويه، .. إن حياة الناس أصبحت عنده موضوع عمل أو تحليل، ولم تتواصل نسيجاً علائقياً حياً يتحرك فيه»، ويعلق الطاهر لبيب على ندوة "منتدى الفكر العربي" في عمان "المثقفون والسلطة" التي عقدت في ١٩٨٧م قائلاً: «إن المعادلة التي يجهد المثقف نفسه في حلها بين المثقف، والسلطة قد تكون تجسيراً للفجوة بينهما ولكنها في الوقت نفسه اعتراف بانقطاع الجسور مع الشعب.. كثيراً – والكلام للدكتور طاهر – ما

---

(١) المثقفون والثورة – سقوط الانتلجنسيا العربية – ٤٥٣.

(٢) في البدء كانت الثقافة – عبد الإله بلقزيز ، ط١٩٩٨م ، ص ٨٢.

يقارن المثقف الجديد بالعالم الفقيه في علاقتهما بالسلطة، ولو تم النظر إلى علاقتهما بعامة الناس لاتضح – من هذه الوجهة – أن المثقف فقيه فاشل»[1].

حيدر إبراهيم علي في تقويمه للنخبة المثقفة السودانية – بصفتها نموذجاً للنخبة العربية – ينتهي إلى أن ثقافتهم وتعليمهم قد أوجد انفصاماً بين فكرهم وبين واقع مجتمعهم، وأدى بهؤلاء المثقفين إلى «أن يتصرفوا بتعال شديد على مجتمعهم، وشعبهم إذ اقتلعهم هذا التعليم عن بيئتهم، ولم يستطع أن يزرعهم في وضع جديد، متقدم»[2].

ولهذا يعلل على حرب انثلام مشروعية المثقف العربي بكون علاقته بالواقع الراهن لمجتمعه «علاقة سلبية عقيمة، بل مدمرة في معظم الأحيان»[3].

ولعل من أجلى صور هشاشة فهمهم لمجتمعاتهم، بل فساد هذا الفهم موقفهم إزاء الصحوة الإسلامية التي ترعرعت في الثمانينات الميلادية حيث أصيبوا بالدهشة، والتعجبْ من كون المسلمين ما زالوا مستمسكين بإسلامهم، وأن الأمة ليست قطيع ماعز، وأن لها تاريخاً وتمتلك ذاكرة ولها أبطال ورموز،[4] حتى إن بعضهم أنكروا وجود الصحوة، وغيرهم أصيب بما يصاب به من فجأة موت عزيز عليه؛ حيث يلوذ بعدم التصديق مع يقينه بالحقيقة الماثلة «من كان يظن – يقول علي الكنز – أيام ميثاق القاهرة بأن مصر الثمانينات سوف تواجه تلك المسألة التي أصبحت محورية ألا وهي طبيعتها الإسلامية،

---

(١) العالم والمثقف والانتلجنسيا – الطاهر لبيب ٢٣ من الانتلجنسيا العربية.

(٢) الانتلجنسيا السودانية – حيدر إبراهيم علي – ٣٩٨ – الانتلجنسيا العربية.

(٣)أوهام النخبة، علي حرب، ٤٨.

(٤) انظر: النخبة ضد الأهل، وليد نويهض ١٠١.

وأن سيد قطب في مواجهته لعبد الناصر سيصبح شهيد الجماهير..»[1] وأسوأ من ذلك كثير من التفسيرات الفجة لظهور هذه الصحوة لدى كثير منهم، وأسوأ من كل ذلك المواقف المتشنجة تجاهها دون تفهم حقيقي لها وتعاط عقلاني معها.

السوء في علاقة العصرانيين العرب بمجتمعهم العربي ليس فقط في تعاليهم عليه، ولا في عدم تفهم حقائقه ومشكلاته؛ إنها مع هذا كله في إرغام هذا المجتمع على ما لا تقبله طبيعته؛ إنهم بتعبير محمد حسين هيكل كما يتحدث عن نفسه: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية، وحياته الروحية؛ لنتخذها جميعاً هدى، ونبراساً؛ ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته؛ فإذا الأرض تهضمه، ثم لا تتمخض عنه، ولا تنبت الحياة فيه»[2].

خلاصة القول بلهجة علي حرب الحاسمة: «إن النخبة المثقفة في العالم العربي قد ترجمت أفعالها هشاشة، وعزلة، مظهرة عجزها عن قود المجتمعات نحو الترقي، أو التقدم، أو التنمية، إنها عادت بالأوضاع القهقرى وقادت العباد، والبلاد نحو الخراب، والهلاك، وجعلت الشعوب رهائن لعقائدها، ومشاريعها المستحيلة»[3].

لهذا كان طبيعياً أن يلخص سعد الدين إبراهيم جواب سؤال كان موضوع ندوة احتشد لها كثير من علماء الاجتماع العرب عام ١٩٨٥م، موضوع الندوة

---

(١) الإسلام والهوية، ملاحظات للبحث على الكنز، ٩٦، من الدين في المجتمع العربي ط١ ١٩٩٠م.

(٢) نقلاً عن الحضور والمثاقفة – المثقف العربي وتحديات العولمة- محمد محفوظ ٨٠ – ط١، ٢٠٠٠م، ط١.

(٣) أوهام النخبة، علي حرب، ٦٠.

السؤال هو: هل يستطيع الوطن العربي أن يعيش ويزدهر بدون علماء الاجتماع العرب؟

وبعد تصارح ذاتي بينهم بالنواقص التي تعانيها النخبة العصرانية في العالم العربي أعلن سعد الدين إجابة على سؤال الندوة (إجابتي على السؤال بكل الصدق المؤلم، هي أنه نعم يستطيع مجتمعنا أن يعيش ويتقدم بلا علماء الاجتماع العرب)[1].

(د) العلاقة بالإسلام:

المفترض أن المثقفين العصرانيين "المسلمين" يرتبطون بالإسلام من خلال ثلاثة خيوط:

* خيط علاقتهم به بصفته انتماءهم الذي إليه ينتسبون؛ أي لكونهم مسلمين لم يعلنوا ارتدادهم، وانسلاخهم منه، حتى لو تبنوا ما يعد في الإسلام كفراً كالسخرية بأحكامه، ورفض بعض مبادئه الأساسية كبعض الغيبيات، بل إن بعض من حكم عليهم بالردة قضاءً، وهم قليل رفضوا هذا الحكم وظلوا متشبثين بهذا الانتماء.

ولكون هؤلاء مثقفين فإن مقتضى ذلك أنهم يدركون ما يعرفه كل مسلم يقرأ القرآن الكريم- أن الانتماء الحقيقي للإسلام ليس مجرد وراثة من والدين مسلمين، أو انتساب شكلي مقابل انتسابات الآخرين لأديانهم، ولا حتى أداءً لبعض الشعائر التعبدية الفردية حجاً، أو اعتماراً، أو أداء للصلاة مع تبني،

---

(١) سعد الدين إبراهيم، تأمل الآفاق المستقبلية ٤٣٤ من اعترافات علماء الاجتماع، أحمد خضر ٣١١.

ومشايعة ما يناقض الإسلام، جليٌّ في القرآن، وفي سنة وسيرة الرسول ﷺ أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا ينتسبون للإسلام، ويصلون مع النبي عليه السلام ويغزون معه ومع ذلك فهم كفار بنص القرآن لأنهم يستبطنون الكفر – رفضاً لمبادئ الإسلام كلها، أو بعضها، وإن كانوا يعلنون خلاف ذلك أمام المسلمين: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [المنافقون: ١].

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة، ٨، ٩].

وإذا تورطوا في التعبير عن حقيقة أفكارهم المناقضة للدين، اعتذروا بأنهم ما كانوا يقصدون حقائقها، بل مقصودهم معاني أخرى سليمة ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝ لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴾ [التوبة٦٥، ٦٦].

لكنهم – أقصد المنافقين – يكشفون زيغهم الواضح في مناسبات أخرى إما حينما يكونون مع بعضهم، أو حينما يلتقون مع الكفار الصرحاء الذين يشعرون أنهم رغم الاختلاف بينهم، فهؤلاء مسلمون، وأولئك كفار = يهود المدينة، أقرب إليهم هوى، وفكراً من المسلمين، ما يجعلهم ينفرطون من حبل الأخوة الذي يجمع بين المسلمين = المؤمنين فيما بينهم ليدخلوا في رباط أخوة هؤلاء الكفار: ﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ [البقرة، ١٤]، بل إنهم يخوفون المسلمين من التمايز عن

الكفار، فضلاً عن معاداتهم خشية من قوة هؤلاء الكفار: ﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴾ [المائدة: ٥٢].

وهذا يعني ضرورة أن يتجاوز المثقف المسلم مجرد الانتماء الشكلي للإسلام، أو حتى الالتزام الشخصي به نحو التزام ثقافي به، بأن يكون الإسلام مقررات عقدية، وقيماً خلقية وأحكاماً شرعية قطعية منطلق رؤيته الثقافية، وضابط جهده الثقافي.

الخيط الثاني: لعلاقته بالإسلام هو ما انتهينا إليه في الخيط الأول، لكن مبدأه من العنصر الثالث من عناصر شخصية المثقف النموذج وهو أن المثقف لا بد أن يحمل رؤية تمثل تفسيراً للوجود ومنهلاً للقيم التي بها تتحقق نهضة المجتمع، أو الأمة، ورقي أناسيها، وأن يتبناها عن قناعة بها، ووعي صحيح بها.

المقررات العقدية التي جاء بها الإسلام في القرآن، والسنة الصحيحة تمثل رؤية شاملة في تفسير الوجود غيباً، وشهادة، والإنسان؛ أصلاً، وعلاقات، ومصيراً، والحياة الإنسانية، فرداً، ومجتمعاً، والبناء الحضاري للكون، وفي إطارها يتم التعاطي مع الرؤى الأخرى.

الخيط الثالث: لعلاقة المثقف العصراني بالإسلام يتمثل في أن المجتمع العربي الذي هو مجال فعله الثقافي يمثل الإسلام أكبر مؤثر فيه، بل هو صبغته الأساس، فالمجتمع العربي مجتمع مسلم.

* يمثل الإسلام خلفيته التاريخية.

* وهويته الحضارية الغائرة في أعماقه فكراً ووجداناً.

* وقيمته التي ينظر الآخرون من خلالها إليه ؛ مهما ضعف التزام هذا المجتمع بتعاليم الإسلام.

* ومرتكز تطلعه الذي يوقن أنه بغير الارتكاز عليه لا قيمة له.

لا ريب أن هذا يعني لمثقف يتصدى للعمل الثقافي في هذا المجتمع ضرورة معرفة هذا الإسلام، ومن ثم اعتماد هذه المعرفة في بنائه الثقافي.

لكن.. مع شديد الأسف نقول: إن النخبة المثقفة العصرانية العربية لم تفلح في الاستجابة الجادة لما تتطلبه الخيوط الثلاثة الرابطة لهم بدينهم = دين مجتمعهم = الإسلام:

* فلم يعرفوا الإسلام معرفة متكاملة متماسكة، من مصادره الأصلية، وفي أرقى صور تمثله لدى الجيل الأول رسول الله ﷺ، وصحبه ؛ فهم إما قاطع مع الإسلام تعرفاً عليه، كما ذكرنا في اعتراف زكي نجيب محمود الذي يقول إنه لم يعرف شيئاً من تراثه إلا حينما قاربت شمس حياته على الأفول، أو متصور الإسلام من خلال مصادر مشوهة له، إما من خلال واقع فئات من المسلمين يتمثل الإسلام في حياتهم بصفته دجلاً، واتكالية، واستغلالاً للعامة، وتقديساً للموتى والمجذوبين، واستيحاشاً من كل جديد، وإما من مصادر استشراقية غير موثوقة، وإما – وهذا أخطر – انطلاقاً من نظريات بعض علماء الاجتماع في الغرب حول نشأة الدين وتطوره بصفته منتجاً بشرياً بحتاً لا تنزيلاً إلهياً.

* يقول عبد الباسط عبد المعطي رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع: «اهتم علم الاجتماع في الوطن العربي بالدين، فكان التركيز على النقل عن المكتبة الغربية وبخاصة أعمال دوركايم وماكس فيبروليفي برايل.. ومن حاول

الاقتراب من التراث الإسلامي عني أكثر بتأويل النصوص، وهو تأويل على العموم مر بمصفاة الفكر الغربي»[1].

* ولم يعطوا الإسلام قيمته، لا بصفته دينهم، ولا بصفته أعلى مؤثر في المجتمع العربي على عموم أفراده فهم:

* ما بين رافض للإسلام متنكر له بصفته رؤية للوجود، فضلاً عن كونه شعائر تعبدية، وقيم خلقية، كما لدى الماركسيين، والوضعيين، والوجوديين، وبرزت في هذا المجال كتب صارخة: خرافة الميتافيزيقيا، لماذا أنا ملحد؟ نقد الفكر الديني، الإنسان يعصي لهذا يصنع المعجزات...

* وبين شاعر أن الإسلام عبء لا انفكاك منه في المجتمع العربي ومن ثم فهو مضطر لإعطائه قيمة جزئية تختزل الإسلام بصفته جزءاً من التراث العربي، أو أنه مقبول بصفته مرجعاً دينياً لكن بشرط كونه قابلاً للتكييف وفق متطلبات العصر الفكرية والاجتماعية.

* وبين محتال في تحديد موقفه من الإسلام بتأكيد إسلامه الشخصي؛ حجاً، وصلاة، من جهة وإهمال تحديد الموقف الثقافي من القضايا الدينية التي لها تماس مع أطروحاته الثقافية، والتمويه فيها، وفي ظل هذا التمويه تضيع قيمته بصفته مثقفاً ناقداً، صاحب موقف حينما يحيد مالا مجال لتحييده، أو حينما يتناقض في موقفه بين رفض، وقبول فيمارس ما يسميه على حرب بالتضليل، والخداع، والمراوغة في حكمه على موقف "محمد أركون" من النص القرآني حيث يقول حينا: «الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس

---

(١) الدين في المجتمع العربي – مجموعة كتاب، ص ١٠.

به.. ومن المستحيل في اللحظة الراهنة فتح مناقشة نقدية تاريخية أو حتى تأويلية بخصوص القرآن» ويقول في مقام آخر: «عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن»[1].

* وبين محاول عدم مصادمة الإسلام بسبب من إيمان يحمله، أو جو ديني يحيط به، محاذر من تخطي قطعياته، لكن منطلقاته الفكرية، وأطروحاته الثقافية تسبح في أودية لا تنبع منه ولا تصب فيه.

إن قضية علاقة المثقف العربي العصراني بالإسلام تشكل أرقاً لعامة هؤلاء المثقفين، أو وعياً شقياً بتعبير بعضهم لأن وضوح الإسلام في تحديد التصورات، والقيم، والأحكام، ومن ثم وضوح مواقفه من كثير من القضايا الحاضرة في السجال الثقافي بما يناقض أحياناً، ويختلف أحياناً أخرى مع الرؤى العصرانية، وهو ما يولد حيوية الحساسية الاجتماعية بشأنها يجعل هذا الوعي المتلبس بهذه العصرانية يعيش حالة تذبذب، ومعاناة مع الإسلام ومعطياته:

* ما يجعلهم يتجنبون الإسلام نفسه ويصورون بل يصرون على أن اختلافهم هو مع أفهام الإسلاميين لامع الإسلام.

* ويجعلهم يغرقون في تيه التحليلات أمام هذا الصمود الحاسم من قبل الدين أمام الهدم الفكري لمصدره، ومعطياته — تأمل قول هشام جعيط: «إن التصور الإسلامي المجمع عليه لتنزيل القرآن تحدٍ حقيقي للعقل التاريخي النقدي، والفلسفي؛ مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها»[2].

---

(١) انظر الممنوع والممتنع — علي حرب ١١٩.

(٢) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، د. هشام جعيط، ١٢٥.

* ويجعلهم كالمطاردين أمام ما وصفه محمد أركون بـ (السؤال المرعب) وهو المتعلق بصدق الوحي أي بصحة دين الإسلام بصفته ديناً إلهياً لا اختراعاً بشرياً.

* ويجعل الفئة المنابذة منهم للدين تتأرجح كما يقول علي حرب ما بين رميه بالسهام من الخارج، أو تلغيمه وتقويضه من الداخل[1].

إنهم في علاقتهم بالإسلام يصدق عليهم ما ذكره حيدر إبراهيم علي عن علاقتهم بمجتمعاتهم، حيث إن ثقافتهم وتعليمهم المغترب قد اقتلعهم – هنا – من إسلامهم – ولم يستطع أن يزرعهم في مذهبيات أخرى يقوم بها وجودهم، وتتحقق فيها ثقافتهم.

ومع ذلك كله لا يزال الإسلام عالقاً في وجدان أغلبهم حتى الملاحدة منهم، كما يعبر عن ذلك بعضهم يقول الطاهر لبيب: «عندما نطالع ما يكتبه اليوم مفكرون انتلجنسيون عرب نتبين إلى أي حد نحن متصرفو حس مشترك وإلى أي حد يصعب على الانتلجنسيا كفئة أن تشق طريقها نحو الخروج من هذا الحس لبناء المعرفة والعقل.. أغلب الظن أن أغلب العقلانيين يمرون في حياتهم بإيمان العجائز.. من منا يمكن أن يدعي أنه تخلص من هذا الحس المشترك في مستواه الثقافي والاجتماعي.. أذكر وللتوضيح فقط.. الكلام هنا للطاهر لبيب – أن صديقاً شيوعياً مناضلاً قال لي ذات مرة عندما سألته عن موقفه من الدين: أخاف الدين من واجهتين؛ فأحاربه على الأولى باعتباري شيوعياً، وأسالمه على الثانية باعتباري شخصاً كوَّن الإسلام ثقافته وحسه فأنا عندما أركب الطائرة لا أنسى أن أقرأ باسم الله مجراها ومرساها»[2].

---

(١) الممنوع والممتنع، علي حرب ١٢١.

(٢) العالم والمثقف والانتلجنسيا – الطاهر لبيب، ٣٣ من الثقافة والمثقف في الوطن العربي.

وعلى كل فليس الإسلام بصفته تفسيراً للوجود، والكون، والإنسان، والحياة، ومنهجاً للفكر والسلوك؛ مقرراً في القرآن الكريم، والسنة الصحيحة مرجع هذا النخبة، ومن يتعامل منهم خاصة في الآونة الآخيرة — مع مصادر الإسلام — القرآن، والسنة فيما يسمى بالقراءات المعاصرة، فإنه يتعامل معه من خلال رؤية ومنهج مستمد من موائد أخرى، أي أنه يقرأ الإسلام انطلاقاً من مذهبية أخرى لا العكس.

(هـ) الإفلاس:

هكذا انتهت النخبة العصرانية نتيجة تلك الاختلالات القاصمة في العناصر الأساسية لشخصية المثقف = الفرد، والنخبة بالأولى إلى الفشل، والإفلاس، وافتقاد الثقة من مجتمعاتهم بهم، ومن أنفسهم بها، إلى أزمة، إلى شعور يُستخفى به أو يُعلن بأن: «النتائج المفجعة — كما يقول إيليا حريق — التهور، والهزائم العسكرية المتتالية، الحكم المنفرد والمستبد، الفشل في تحقيق الوحدة العربية، النزاع بين الأشقاء إلى درجة الإسفاف المخجل، محاولات تصفية القضية الفلسطينية عربياً، تفاقم شأن الطائفية، وانهيار المجتمع السياسي اللبناني، انتهاك حرمة وحقوق الإنسان العربي، استمرار تفشي الفقر.. السجل طويل، ويكاد يحبط العزيمة ويقضي على الآمال» والسبب من؟ يجيب إيليا: بأنهم المثقفون العصرانيون: «وعلينا أن لا ننسى أن مجموعة أهل الفكر هي البيئة التي يستقطب منها السراة السياسيون، نحن مسؤولون إذاً ونحاسب عما جنته أقلامنا»[1].

---

(١) الصراع الطبقي والانتلجنسيا العربية، إيليا حريق، ٨٩، من الانتلجنسيا العربية.

وانتهت بهم إلى شعور بالغربة، ومن ثم شلل الفاعلية، أو حالة اللاقدرة التي تجعل الإنسان – المثقف هنا – «يشعر بأن مخلوقاته ومنتجاته تسيطر عليه بدل أن يسيطر عليها؛ فهو لذلك لا يتمكن من تقرير مصيره أو التأثير في مجرى الأحداث، وهو ما يؤدي به إلى حالة من العزلة واللا انتماء التي يشعر فيها الأفراد بعدم الانتماء إلى مجتمعهم، أو أمتهم.. إن الغالبية العظمى من المثقفين العرب يعيشون في حالة من الاغتراب؛ بمعنى أنهم يشعرون بالعجز، تجاه مجتمعهم، ومؤسساتهم ويحسون تبعاً لذلك بعدم الانسجام في مجتمعهم.. والمثقف المغترب الذي يشعر بعجزه وعدم انتمائه هو مثقف مشلول الإرادة، وسيظل بعيداً عن معركة التغيير، متنكباً جادة الطريق»[1] خاصة وهو يرى تهافت قيمته الاعتبارية في مجتمعه «فالمثقف العربي – يقول صلاح الدين الجورشي – يشعر أنه غير قادر على التأثير في الواقع، وكلمته غير مسموعة، بل غير مفهومة، لأن علاقته بالعصر قد اختلت، وعلاقته بالجمهور قد اختلت هي أيضاً»[2].

ولهذا يعلن عبد الوهاب بوحديبه أنه: «ليس لنا في البلاد العربية مصداقية، وبما أنه ليس لنا مصداقية فليس لنا فاعلية»[3].

إنه إفلاس وانهيار يكاد كما يقول إيليا حريق أن يحبط العزيمة، ويحطم الآمال فقد «أخفقت العصرانية كما أخفقت العقلانية، وهذا جزء من إخفاق الحداثة ككل في تجربة التقدم العربي، وما التفكك السياسي، والتغرب الثقافي،

---

(١) أزمة المثقفين العرب – عاطف عضيبات ١٦٦ من الانتلجنسيا العربية.

(٢) مجلة اليمامة في ١٤١٣/٦/٨هـ.

(٣) عبد الوهاب بوحديبة، نحو علم اجتماع عربي، ٣٤٧.

والحروب الإقليمية، والقبائلية، والطائفية، والتبعية الاقتصادية، والصعود السياسي، والثقافي للتيار الديني إلا عناوين دالة على هذا الإخفاق الكلي»[1].

مسارات ما بعد السقوط للنخبة العصرانية العربية:

السقوط الشامل الذي تجلى بعريه الكامل في الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي، كانت له تكشفات جزئية، لدى بعض التيارات، أو لدى – وهو الأغلب – بعض الأشخاص قبل ذلك بنحو نصف قرن؛ حيث أدرك بعض المثقفين الرواد خلل الثقافة العصرانية في تغربها فالتمسوا مساراً آخر، من أشهرهم محمد حسين هيكل أحد دعاة الفرعونية في مصر الذي وصف نفسه والعصرانيين بأنهم كانوا يضعون البذور في غير منابتها فإذا الأرض لا تخرج نباتاً – كما سبق ذلك – وكذلك محمد فريد وجدي الذي كان يقول عن الإسلام: إنه أساطير، وإن المثقف العربي يوقن بذلك ولكنه يستبطن الإلحاد، وأنه سيأتي يوم ينسف فيه العلم – المادي – الدين الإسلامي كما نسف الدين في الغرب[2].

وكذلك خالد محمد خالد صاحب كتاب "من هنا نبدأ". هؤلاء وغيرهم أدركوا قبل السقوط الأخير للعصرانية فسادها فعادوا يلتمسون مساراً آخر سواها لنهوض مجتمعاتهم، قام بعض هؤلاء المثقفين بمحاولات لتعليل أسباب السقوط للنخبة العصرانية، والفشل لمسار النهضة على أيديهم، بأسباب خارجية لدى البعض، وداخلية لدى آخرين؛ إما عيوب في النخبة ذاتها، وهو الأغلب – كما بينا – أو عيوب في المجتمع نفسه.

---

(١) الخطاب العربي المعاصر – فادي إسماعيل ١٥٧.

(٢) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري ٣٧٩/١.

أما هم بصفتهم مثقفين أفراد فإنهم بعد هذا الفشل قد تفرقوا طرائق قدداً:

√ هناك الفئة المستثناة وهم مثقفون على الرغم من كونهم ضمن النخبة العصرانية ويعاونون أزمتها الراهنة إلا أنهم كمثقفين أفراد تشهد لهم جهودهم ومواقفهم، فيما أحسب – بالنزاهة المعرفية، والإخلاص للأمة، واحترام الدين الإسلامي، والإبدع الفكري، وعقلانية النقد، من أمثال برهان غليون، وعبد الإله بلقزيز، وفهمي جدعان، ومحمد جابر الأنصاري، وما زال عطاؤهم الفكري يمتلك الحيوية والقيمة العلمية.

√ وهناك من لا يزال مندفعاً في مساره العصراني السابق على الرغم من انكشاف زيفه، مستثمراً، ومتفاعلاً مع التحولات الجارية:

* وقوفاً في وجه المد الإسلامي، مضادة لأهدافه في تطبيق الشريعة، وبناء الاجتماع الإسلامي على الإسلام، وتشويهاً لمظاهر هذا المد المتمثل بالصحوة الإسلامية؛ باسم النقد، وإغراء للسلطات بمواجهة هذا المد؛ بتصويره خطراً عليها، واستثماراً لجوانب الخلل الواقعة من بعض المنتسبين لهذا المد؛ كالتطرف، والإرهاب في محاربة المد كله، وتعميم الحكم عليه.

* واندراجاً في موجة العولمة التي يتراءاها عامل إنقاذ له في مجتمع كاد أن يصبح ملفوظاً منه، فجاءت العولمة التنميطية لتمارس الإغراق المباشر للمجتمعات غير الغربية بأنماط الفكر والحياة الغربية، وهو الدور الذي كان يقوم به هذا المثقف بصفته وسيطاً لها في مجتمعاته، فلا غرابة إذن أن يبشر بها، ويسهم في كسح الألغام أمامها.

* بل إن العولمة أثبتت لدى هذا الصنف من المثقفين العصرانيين العرب ما يسميه العامة بـ"مراهقة الستين" حينما يعود الرجل بعد أن يصبح كهلاً نحو حالة

المراهقة الاستهتارية التي لا تستغرب على مراهقي ما دون العشرين، إن هؤلاء المثقفين يبدون مبهورين بالعولمة لدرجة الانسحاق الفكري، والعمى عن الحقائق التي يصيح المثقفون العصرانيون أنفسهم بأن عماهم عنها في الماضي كان من أسباب فشلهم.

هشام جعيط أمام سيل العولمة وفي ظل فشل المثقف العربي بالقيام بدور ما إيجابي يرى صراحة أنه لا أمل في نهوض، عربي، إسلامي، ولا بعد قرون، وأن وضع الأمة ميئوس منه، وأن الإبداع مستحيل على العربي، وأن المجتمعات العربية والإسلامية مجرد صحراء ثقافية في كل المجالات، ولا أمل إلا في حالة واحدة هي ذبح الخصوصية التي هي – عنده – «نفاق عظيم وتضليل كبير) ومن ثم الدخول إلى الحداثة متجردين من كل رائحة خصوصية (لأن جنة الحداثة الغربية لا تقبل بانتسابنا إلى ناديها الحضاري إلا إذا كنا عراة» والحداثة – كما يقول- تَجُبُّ ما قبلها، وهذا يكون حينما نتجه إلى الحداثة الغربية «كمتسولين على أبوابها، وكفقراء روحيين على عتباتها»[1].

هذه ليست حالة فريدة وإن كانت ليست السائدة أيضاً، لكنه يوجد من هذا الصنف من المثقفين أعداد ممن حاقت بهم الأزمة، وانكشاف حقيقة الذات الهالكة، فاضطرب فكرهم ورموا أمتهم بدائهم، وحكموا عليها بالهلاك حاضراً، ومستقبلاً.

√ هناك من انسحب، ولاذ بالصمت، ربما لشعور بالخزي، وربما لتحاشيه أن يبذل نفسه في سوق النخاسة، فبعد السقوط وانكشاف الكساح الذي تعانيه

(١) انظر د. محمد دياب – قراءة في أفكار هشام جعيط...

مؤسسات المجتمع العربي، والتي ما زالت مواصلة سيرها الغاوي رأى هذا الصنف، وقليل ما هم أن من الاحترام لأنفسهم بصفتهم مثقفين «أن يلوذوا بالصمت أمام نوازل، لا تقبل التجويز، والتسويغ، فهؤلاء لم يعد بوسعهم أن يلتمسوا عذراً للمؤسسات الوطنية، بعد أن تمخضت تناقضات التكوين، والتطور، عن كساح لا يقبل التستر والإخفاء؛ ثم إنه لم يعد مفهوماً لديهم أن يرتضوا استقبال فضائح هذه المؤسسة الطاعنة بالفساد بعفة لسان، ودماثة خلق، لا تناسبها»[1].

√ هناك من وقع في الإدمان، أو ساورته الوساوس من هول النهاية، التي اقترح أكثر من مثقف عربي على المثقفين الإقدام على الانتحار هرباً من عارها، يتحدث نديم البيطار عن السياسي الفرنسي "روشال" الذي تعاون مع الاحتلال الألماني، ثم طالب بأن يعدم جراء خيانته يقول البيطار معلقاً: «إنه نال ما طالب به فأعدم؛ كم أتمنى أن أسمع صوتاً أصيلاً واحداً مماثلاً لهذا الصوت، من الإنتلجنسيا والقيادات التي عملت معها، يعترف بالمسؤولية، كتعبير نهائي عن الشرف»، ويحيى عبد الحكيم عامر أنه – كما يرى – انتحر بسبب مسؤوليته في هزيمة ١٩٦٧م ثم يقول: «وهذا على عكس العشرات الذين كانوا مسؤولين ليس عن هزيمة واحدة، بل هزائم عديدة، وكأن طريقتهم هي تأمين تعاقب هذه الهزائم، ولكن كيف يمكن لإنتلجنسيا خسرت كل شعور بالخجل، أو الحرج، أن تُقدم على هذا الانتحار»[2].

---

(١) نهاية الداعية، ١٢٣

(٢) المثقفون والثورة – سقوط الانتلجنسيا العربية – نديم البيطار ٤٦٦.

لكن بعضهم تحدث عن مثقفين انتحروا هروباً من عار السقوط ، وقد أخرج المفكر البحريني محمد جابر الأنصاري كتاباً عن "ظاهرة انتحار المثقفين العرب" وذكر محمود عبد الفضيل من أصناف مثقفي ما بعد السقوط "المثقف الانتحاري" الذي يحتج على الواقع باعتزاله حتى الانتحار أو شبهه ؛ ممثلاً بجمال حمدان من مصر ، ومحمد حسن من العراق حيث مات كل منهما شبه منتحر[1].

أما الجنون فإن من فنونه "والجنون فنون" ما ذكره تركي الربيعو في كتابه "في خيارات المثقف" من أن سقوط أقنعة الزيف والفحولة ممن تبجحوا بها ، وتبختروا كديك رومي يحلو له الصفير، وأن انتكاس الوجوه التي جعلت من الفحولة عنواناً للثوروية ، والثورة التي انتكست على عقبيها في زمن الانهيارات الكبرى التي وقفت فيها مبهوتة ، وعاجزة ، ومشلولة ، جعلها تأخذ مساراً وهمياً ، وتعويضاً جنسياً صرفاً ، بدلاً من المسار الحقيقي ، تتمثل هذه الفحولة الجنسية التعويضية باستعراض بعض المثقفين عبر رواياتهم معاشراتهم الجنسية السابقة مع نساء "عربيات ، وغربيات" تأكيداً لرجولتهم فإذا كان الغرب يسيطر علينا حضارياً وثقافياً فإننا نهزمه جنسياً على صعيد الواقع ، والمتخيل بمباشرة بناته[2] ، ومثل ذلك يقال بالنسبة للمجتمع الذي تأبى على مطاوعة المثقف العصراني ، واحتقره حيث يحقق هذا المثقف ذكوريته ، وثوريته مع بنات هذا المجتمع انتقاماً من جهة ، وإيهاماً للنفس بأن الفشل ليس شاملاً ، وأنه حقق ولو جزئياً تغريباً عميقاً لعنصر مهم في المجتمع ، وهو المرأة من جهة أخرى.

---

(١) المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه – محمود عبد الفضيل ١٣٠ من المثقف العربي همومه وعطاؤه.

(٢) انظر في خيارات المثقف – تركي الربيعو ٥٢.

√ هناك من هاجر، أو هجر موقعه الثقافي؛ إما نحو مجالات الأدب، وبالذات القصة، والرواية ليعبر عن ما يريده من خلال الرمز الذي يحتمي به من سطوة المجتمع المتغير عليه، أو نحو الكتابة العلمية الأكاديمية، المتجردة عن أي التزام اجتماعي، أو سياسي، مع السعي لتحرير الثقافة من السياسة وتأكيد انفصالها عنها[1]، أو هاجر هجرة حقيقية نحو المجتمعات الغربية هارباً من مجتمعه العربي، أو الإسلامي عموماً، بل خارجاً عليه، منابذاً له على طريقة سلمان رشدي وتسليمه نسرين وأضرابهما.

منهم من انقلب على وجهه الثقافي ملتحقاً بطوابير العمالة الصريحة، أو غير الصريحة سواء أولئك الذين التحقوا بالمخابرات الأجنبية، ومشاريع العولمة ضد مجتمعاتهم وأمتهم، أو أولئك الذين أصبحوا أجراء لسلط، ومؤسسات، تقوم على نقيض ما كانوا يدعون إليه، حماية للذات وتحقيقاً للرفاه المادي، ويأساً من المسيرة الفاشلة، وفي سبيل ذلك يبررون لأنفسهم مسلكهم الجديد، محاولين الاحتفاظ بوجاهتهم الثقافية السابقة في مسارهم الجديد، وهنا برز أصناف من المثقفين منهم - كما يصفهم محمود عبد الفضيل المثقف الزئبقي المراوغ، والمثقف الترزي: «صاحب الجاهزية لإعادة صياغة المبادئ، وإعادة تفصيل القوانين والتشريعات بحسب المقاس المطلوب» والمثقف المقاول: «الذي يجيد تجهيز المشاريع البحثية، بالشروط المناسبة، بالعبوة الملائمة»[2].

وقد سعت هذه الفئة من المثقفين العصرانيين لإثبات صدق تحولهم عن دورهم الرسالي السابق إلى مليشيات فكرية مستعدة للقيام بأعمال فدائية

(١) تهميش المثقف ومسألة بناء النخبة القيادية - برهان غليون ١٠٣ من المثقف العربي.

(٢) المثقف العربي سعيا وراء الزرق والجاه، محمود عبد الفضيل ضمن المثقف العربي همومه وعطاؤه ١٢٨.

مأجورة إلى تأكيد كفرهم بماضيهم، وإعلان انهزام أي مشروعات نهضوية، ومن ثم فلا مجال للأحلام، والأوهام؛ يقول عبد الإله بلقزيز عن هؤلاء التائبين – تهكماً – (التائبون اليوم ينتقلون – فرادى، وزرافات- من ماض مثخن بأسباب " الخجل" إلى حاضر مغمور بالأمل. لا وقت لمحاسبة الضمير في هذا الانتقال، فالذي يرقص، لا يخفي لحيته "كما يقول المثل العامي المغربي! لقد بدأوا" رحلة الشتاء والصيف، "نحو ضفة جديدة مأمونة، فلا مجال للعودة عنها أو للتوقف في منتصف الطريق، ثم لا شيء يغريهم بأن يأتوا ذلك: لقد انهزمت العروبة- قالوا- والوطنية، والاشتراكية، والديمقراطية، وانهار معسكر وجدار، فما الذي يحملهم على العودة إلى "الأوهام" ؟! هذا منطقهم في الذهاب وفي الإياب. ومن في نفسه ذرة من شك في ذلك، ما عليه سوى أن يقرأ مقالاتهم التي دبجوها لهذا الغرض، فسيجد فيها العجب العجاب: إن العروبة أكذوبة أيديولوجية، وأننا جيش عرمرم من القبائل، والعشائر، والطوائف، والملل، والعائلات، وأن حقوقنا التاريخية خرافة أمام حق اليهود في ملكية ديارنا، وأن كفاحنا من أجل الخبز، والحرية، والكرامة ملهاة تستحق الرثاء... سيقرأ ما يخجل أي إنسان في أن ثمة إنساناً يقول ذلك.

وعندها، صدقوني إن قلت إن من حق كل حانقٍ مغبون أن يقذف ما في بركان نفسه من حمم على هؤلاء: هؤلاء الذين لا يكفي في حقهم القول إنهم يتعاطون الدعارة الفكرية فيبيعون عرضهم لقاء ما يسدون به عوز نفس متعطشة للأعطيات...، لفضلات الأعطيات! لربما استحقوا – بجدارة – أكثر من مجرد أنهم يبيعون أعراضهم الرمزية!

ينجز المثقف التائب انتقاله الفجائعي من تسول المعرفة إلى تسول السلطة بكثير من الادعاء وقليل من الحياء: لا يجرؤ أن يقول لجمهوره الجديد: «إنه اختار دوره الجديد لشعوره بمصلحته الشخصية في ذلك، لا، إنه يقدم نفسه له مجدداً في صورة رسولٍ، صاحب رسالة، فلا يخجل من أن يكرر في الحاضر ما ادعاه في الماضي، وثبت بطلانه! لقد كان بالأمس داعية للحزب، أو للفكرة القادرة على إلهاب النفوس وتجييش الناس، أما اليوم، فهو فقيه السلطان الذي يؤجر لسانه لتحصيل عائداتٍ ذلك بعض مالٍ، وجاه، ونفوذ. هل تغير شيء إذاً؟ نعم، تغير المعنى وإن ظل المبنى على حاله: ظل في الحالين يقدم نفسه أسطورياً: مالك الحقيقة الذي تنغلق المجاهل انفلاقاً أمام ضربة علمه السحرية؛ فينقشع للناس أسرار المكنون بفضله: شعباً كانوا، أم أهل دولة وسلطان! غير أنه – وهنا المتغير – لم يكن يطمع – في ما مضى من أدوار – إلى أكثر من الشعور المريح بأداء الواجب التاريخي، وحتى في الأحوال التي يقع فيها تحت وطأة الشعور بالذات – وهي في أخلاقه السابقة ورم خبيث، وفعل شائن ممجوج – لم يكن يطمع إلا في رضا الجمهور وثنائه؛ أما اليوم، فهو لا يقبل من وظيفة تأجير اللسان أقل من ثمن مجزٍ يبرر تضحيته " الجسيمة بالتخلي عن ملكوته الجماهيري". ثمن الدور الأول رمزي، أما الثاني فماديٌّ ثمنه بلا زيادة ولا نقصان! عند هذه النقطة – بالذات – يدخل أهل خطاب التوبة بضاعتهم الثقافية مجال السوق، فيتقاسمون مع أهل التجارة قيمهم مع حفظ الفارق بين أخلاق الفريقين»[1].

(١) نهاية الداعية، ٨٨ – ٩٠

✓ هناك فئة من هذه النخبة العصرانية، وقع في تصورها أن سبب فشل المشروع العصراني يتركز في شيء واحد، هو قطيعة هذه النخبة مع تراث الأمة العربية، حتى وإن اعترف بعضهم بهذا التراث، وقيمته فيما مضى؛ فهذا لا يكفي؛ إن رفض التراث، أو استبعاد استحضاره في مشاريع النهوض الحضاري لأمة لها تراث مجيد، لا يزال حاضراً بقوة في واقعها كان خطأ قاتلاً – كما يرى بعضهم – ليس فقط لأن محاربة ذلك التراث الإسلامي أدى إلى عكس هدفه – حيث جعل الناس يتشبثون بهذا التراث أكثر – كما يقول الجابري – بل ولأن هذه المشاريع أصبحت نشازاً منفوراً منها بصفتها وصفة لمجتمعات مغايرة، وغير قادرة على التموضع في هذه المجتمعات العربية لتصبح جزءاً من تشكيلتها الثقافية.

هذا التصور حفز هذه الفئة نحو مقاربة التراث، نظراً فيه، ودراسة له، ومحاولة لصياغة مشروعات مرتكزة على هذا التراث.

إما عبر نقد تقويضي لهذا التراث لفرضياته، ويقينياته، بدرجة «حادة في النقد إلى درجة شارفت العدمية أحياناً وهو ما ينطبق على نقد الجابري للعقل العربي، وهشام جعيط لتاريخ السيرة، ومحمد أركون وغيرهم»[1].

* وإما بانتزاعات انتقائية من التراث لتأكيد أفكار سابقة الحضور، كاستحضار المعتزلة لتأكيد العقلانية، أو استحضار نزعات تمرد تاريخية معينة كالقرامطة، والزنج؛ لتأكيد المنحى الاشتراكي في التراث.. إلخ.

---

(١) نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، بلقزيز ٢٩٥، من حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي.

المهم أن التراث هنا ذو دور وظيفي لخدمة رؤية، أو مشروع وافد، أو ناهل من المرجعية الغربية، ويستخدم التراث بهدف التسويق في المجتمع العربي، وفي هذا يمكن أن يشار إلى مشاريع محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني وكذلك زكي نجيب محمود في "تجديد الفكر العربي".

ولقد تطور هذا الموقف من استثمار للتراث بما هو جهود فكرية، وتطبيقية للأمة الإسلامية في الماضي إلى استثمار للنصوص الشرعية (الوحي الإلهي) = القرآن تحديداً، في السياق نفسه، ولعل السبب في ذلك أن جيل الصحوة الإسلامية ليس جيلاً تراثياً، بالمعنى السابق للتراث، بل هو مرتبط بالنصوص الشرعية مباشرة، أو عبر وسائل هي بدورها مرتبطة بالنصوص مباشرة أما باقي التراث فليس ذا قيمة إزاء هذه النصوص؛ لهذا كثرت الدراسات المعنية بالقرآن الكريم فيما اشتهر بـ "القراءات المعاصرة للنصوص الدينية" سواء لدى أصحاب تلك المشاريع كما لدى الجابري في "مدخل إلى القرآن الكريم" أو الطيب تيزني في "النص القرآني"، أو غيرهم.

✓ الفئة الأخيرة هي التي رجعت إلى دينها = إسلامها، وأيقنت أن الإسلام: «هو السمة الأساسية – كما يقول منير شفيق – من سمات الأمة العربية والإسلامية، وأنه قدم تصوراً للإنسان والمجتمعات؛ فأصبح معتقدها، ومنظم حياتها الروحية، والمادية، وواضع قوانين الدولة والاقتصاد والحياة الاجتماعية، وأصبح هاديها في علاقة الإنسان بخالقه، ومرجعها في تنظيم علاقاته بالآخرين»[1].

---

(١) الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر منير شفيق ٥٩ ، ٦٠.

وقد تفاوت هؤلاء الراجعون لدينهم وهوية أمتهم في مدى استيعابهم للإسلام، ورؤيته الشمولية للوجود، والكون، والإنسان، والحياة؛ فمنهم من استطاع امتلاك صفاء في فكره الإسلامي الجديد، ومنهم من لم يستطع – مع صدقه – أن يتخلص من مؤثرات الأفكار التي تشربها خلال عقود من عمره ما يذكرنا بأبي المعالي الجويني رحمه الله الذي اكتشف زيف امتطاء الفكر في المجال الغيبي، وضرورة التعويل على الوحي فيه، ولكنه على الرغم من يقينه بما وصل إليه لم يستطع أن يصفي فكره من آثار تلك الفلسفات الميتافيزيقية حتى تمنى في كلمته المشهورة أن يموت على عقيدة عجائز نيسابور الفطرية الصافية وقال: الويل لي إن لم يتداركني الله برحمته.

لا ريب أن هذا الرجوع ليس مرتبطاً بالسقوط الكبير للنخبة العصرانية، ومشاريعها في الثلث الأخير من القرن العشرين فهو فردي، ومن ثم فهو قائم قبل ذلك، وما يزال؛ لكنه كثر واتضح بعد هذا السقوط الذي تزامن مع بروز الاتجاه الإسلامي الذي أصبح مأوى للراجعين؛ حتى قال جمال باروت (هذا الخطاب الإسلامي هل يمكن أن يكون الخطاب العربي البديل؟ ولا سيما بعد أن رأينا من نزوح وتحول لبعض الفئات الماركسية وخصوصاً المادية باتجاه الإسلام، وتأكيد ترابط الإسلام والعروبة من طرف اتجاهات القومية) [1].

من أشهر الراجعين – حسب إطلاعي – وليس حصراً:

* منصور فهمي الذي قال بعد قراءته لصحيح البخاري، وكان وقتها شارداً عن دينه حتى إنه كان يوصف كما يقول: بالملحد، قال: «عجبت لغفلتي عن

(١) الدولة والنهضة والحداثة – محمد جمال باروت ٢٦٣

هذا الهدى، ووجدت أن حكم النبي ﷺ أعلى من كل فلسفة، فلم أر بداً من قول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله»[1].

* محمد حسين هيكل الذي سبق ذكر بعض كلامه، واعترافه بالتغريب؛ تصوراً منه أنه سبيل نهوض الأمة، وأنه بعد تفكير رأى أننا: «ليس لنا بد من العودة لتاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة العربية العرب إليه».

* إسماعيل مظهر صاحب مجلة العصور التي كانت تدعو للإلحاد قبل توبته.

* خالد محمد خالد صاحب كتاب "من هنا نبدأ" الذي يعلن فيه علمانيته المغالية، ثم هو صاحب كتاب رجال حول الرسول.

* محمد جلال كشك الذي كان أمين الحزب الشيوعي المصري ثم كتب "دراسة في فكر منحل" نقداً للأفكار الماركسية.

* منير شفيق الذي كان عضواً في الحزب الشيوعي الأردني ثم صار صاحب المؤلفات الإسلامية.

* جلال أمين الذي تنقل بين البعث، والماركسية، والوضعية ثم عاد يقرر – في كتابه "ماذا علمتني الحياة" –: «أن الدين هو روح الأمة، وأن السخرية به هي سخرية بالأمة، بل بالذات، وأن الدين ليس مجرد وسيلة للخلاص الروحي للفرد؛ وإنما هو سبيل لإحداث النهضة القومية».

* محمد عمارة.

* وعبد الوهاب المسيري.

---

(١) في مجلة لواء الإسلام، شوال ١٣٣٨.

* وطارق البشري.

* وعادل حسين الذي قال بعد ارتداده عن الماركسية: «انفتحت انفتاحًا متزايداً على الثقافة الإسلامية، ثم على الإسلام كدين، وأوصلتني الدراسة في نهاية الأمر إلى أن أكون داخل الدائرة الإسلامية بكل قوتها، وانشرح صدري لهذا الأمر الذي أعدت اكتشافه»[1].

* وعبد الرحمن بدوي – المفكر الوجودي الشهير – الذي قال قبل وفاته بشهرين: «لا أستطيع أن أعبر عما بداخلي من إحساس بالندم الشديد لأني عاديت الإسلام لأكثر من نصف قرن أشعر الآن بالحاجة إلى من يغسلني بالماء الصافي الرقراق لكي أعود من جديد مسلماً حقاً إنني تبت إلى الله وندمت على ما فعلت»[2].

* وزكي نجيب محمود فيلسوف الوضعية المنطقية الذي قال: «لا أريد أن أضحك على نفسي وعليكم لسنا في نهضة إلا في شواطئها نحن لم نصنع شيئا في تاريخنا الحديث.. كله نقل نحن نكتفي بشراء الحضارة، العلم، الكتب، نحن نبني جامعات لكن ما الذي تعلمه هذه الجامعات تعلم علمهم سواء ترجمناه، أو لم نترجمه، وهذا عار علينا لماذا نكون أتباعاً وأذناباً هذا عار»[3].

* حمد عبدالكريم المرزوقي الكاتب السعودي مؤلف "الجنون العاقل" و"سفر الخروج" و"أزمة الخليج" و"لكي لا تختلط الأوراق" وكتاب "أوراق وطنية

---

(١)خيانة المثقفين لعبد الحكيم بدران ١١٧.

(٢) مجلة الحرس الوطني – السعودية – في ١/١٠/٢٠٠٢م عدد ٢٤٤.

(٣) مجلة المجتمع ص٥٠ عدد ١٠٤٣.

" الذي كتبه في السبعينات الميلادية متأثرا بالمادية الجدلية ؛ فالكتاب كما يقول هو: " ينتمي إلى فكر اليسار".

يقول المرزوقي: إنه في سنواته الأخيرة: «وفق إلى مراجعة ذاتية عميقة، وأحس طعم الإيمان، وزالت من ذهنه تساؤلات بقيت مضمرة ومستترة حول الدين، واكتشف نور القرآن في داخله» ووجد «في الوقت ذاته – في القرآن الكريم – الإجابة عن الأسئلة الكونية الصعبة التي انشغل بها على مدار عقود من الزمن»[1].

تأهيل النخبة العصرانية لدور جديد:

الأمة العربية والإسلامية أدركت بحسها الفطري قبل اعترافات العصرانيين المدوية أن ماتقاد إليه تحت الشعارات الرنانة خسران، وأنها تقاد للهاوية إفلاساً دنيوياً، وخسراناً أخروياً ؛ لهذا استنقذت نفسها في موجة عودة نحو الدين تمظهرت بصور مختلفة استقامة شخصية، ومواقف نقدية تجاه المعطى التاريخي قديماً، وحاضراً، وسعياً لأسلمة الحياة الاجتماعية – تطبيق الشريعة- وكل ذلك يجمعه ما عرف بـ"الصحوة الإسلامية" أما أولئك المثقفون العصرانيون الذين ما يزالون في مساراتهم العصرانية، فإن الناصحين توجهوا إليهم بالنصح ؛ إسلاميين وعصرانيين[2]، كل من زاويته التي يراها.

---

(١) المجلة الثقافية الصادرة عن جريدة الجزيرة السعودية عدد ٢٥٦ في ١٤٢٩/١٠/١٤هـ.

(٢) مثل محمد محفوظ في الحضور والمثاقفة، ومحسن عبد الحميد في أزمة المثقفين تجاه الإسلام، ومنير شفيق في الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، وزكي الميلاد في محنة المثقف الديني تجاه العصر، وبرهان غليون في اغتيال العقل، وعبد الإله بلقزيز في نهاية الداعية ونديم البيطار في المثقفون والثورة وغيرهم.

يرى "برهان غليون" أن المثقفين بعد انهيار دورهم واستهلاكه، بحاجة إلى "تأهيل" يستطيعون به أن يستعيدوا إمكانية القيام بدورهم بصفتهم مثقفين رواداً.

ويرى أن تأهلهم المطلوب يتوقف على شروط أربعة أساسية:

√ إعادة بناء سلطة المثقفين الثقافية لا بالمشاركة في العمل السياسي، ولكن في الإسهام في تجديد القيم الاجتماعية، وتحولهم إلى مرجع من ضمن المراجع التي يستند إليها الرأي العام ويعتمدها في بلورة رؤيته للمسائل العامة، وهذا يحتاج إلى:

[١] إنتاج الثقافة الحية التي يقوم عليها إنتاج المجتمع نفسه كوحدة، ومدنية، ومنظومة منتجة وفاعلة في الحضارة.

[٢] وإلى تدعيم موقع المثقفين في النقاش السائد، ولن يتحقق هذا إلا إذا نجحوا في تكوين رأي سائد، أو تيار قوي داخل صفوفهم فيما يتعلق بالمسائل الرئيسة، وهذا يقضي بتوحدهم، وامتلاك حد أدنى من الاستقلال إزاء السلطات الأخرى خاصة الدولة.

√ المشاركة في العمل السياسي المباشر مع الآخرين، وعدم التقوقع، والاحتراف المهني.

√ نقد المثقف لذاته الثقافية حتى لا يظل ينظر لنفسه على أنه قيم على الحقيقة ممثل للعقل والحق، ولا يغمره الإحباط الذي يجعله يشعر بهامشيته، ولكنها النظرة المعتدلة حيث يفعل دور، ويعرف قدر نفسه.

√ المراجعة الجذرية لمفهوم العمل السياسي والعام ومن ثم تغيير العلاقة مع الجمهور والذي لم يعد مجموعة من الجهلة، ولم تعد السياسة شعارات تدوي بها الحناجر، إن السياسة في العالم العربي اليوم معادلة؛ جوهرها تحقيق أهداف

عملية من خلال علاقة قوة فعلية، ومكان المثقف هو في تكوين القوى والتأثير المباشر وغير المباشر، على تغيير معادلة القوة العملية هذه، إن إضافة المثقفين الأساسية في مشاركتهم السياسية ينبغي أن تكون مركزة على إضفاء بعد جديد عقلاني نقدي، ونظري للسياسة[1].

وكما هو واضح هذه جوانب إجرائية في حركة المثقف، وليست علاجاً لإشكاليته الأساسية التي أدت إلى سقوطه.

أما عبد الإله بلقزيز في "في البدء كانت الثقافة" فإنه يعلل إخفاق النهضة العربية بكونها أخطأت منطلقها ومسارها حين تجاهلت الحلقة الأساسية التحتية وهي الحلقة الثقافية لتنغمس في رهانات السياسة وما يرتبط بها فكان الغائب الأكبر هو الثورة الثقافية، حيث «أخذت المثقفين العرب غفلة – مستغربة – عن حقيقة في حكم البدهيات: لا مشروع اجتماعي بدون مشروع ثقافي حقيقي.

– ثم يؤكد بثقة – ما من أمة بدأت نهضتها بعيداً عن بناء المشروع الثقافي إلا وأصابها الانتكاس وما من أمة خاضت في مشروعها الاجتماعي من مدخل المشروع الثقافي إلا وكسبت رهانها النهضوي»[2]. ويشير إلى بعض المنتبهين إلى أهمية الأساس الثقافي من المفكرين العرب ولكنهم غمروا بالغوغائية الثوروية والسياسية.

ثم يشير إلى نقطة مهمة – في منهجية هذه الوصفة – وهي أن الثورة التي يحتاجها العرب في سبيل تجديد مشروعهم النهضوي ليست من جنس الثورات

---

(١) تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية – برهان غليون ١١١ من المثقف العربي همومه وعطاؤه.

(٢) في البدء كانت الثقافة – عبد الله بلقزيز ١٦٤.

الثقافية التي فهمت أن دورها ترجمة الفكر العالمي، وتعميم قيمه باللغات القومية؛ لأن ذلك سينتج ممانعة ضد القيم الخارجية المزروعة، إن الثورة الثقافية التي نحتاجها نحن العرب هي التي تكون تجديداً من الداخل؛ وذلك بإعادة النظر في كل المنظومات الثقافية الموروثة والوافدة لتأسيس نظام ثقافي جديد غير مغترب عن العصر، وإنجاز التعليم المجاني، وتجديد مضمونه وبرامجه، وإنجاز الثورة العلمية، والتقانية على نحو ما فعلت اليابان دون أن تعرض خصوصياتها للمسخ[1].

أولوية الثقافة في العمل النهضوي لا ريب فيها، ونحن نتفق فيها مع بلقزيز، وأن الثورة الثقافية العربية – ومعها الإسلامية – ينبغي أن تتميز عن سائر الثورات الثقافية قول حق، وأن تكون تجديداً من الداخل لا إشكال فيه، لكن السؤال الأهم هو هنا؛ هو فيما بعد ذلك! ما هوتميز هذه الثقافة، ما هي معياريتها في إعادة النظر في كل الموروثات، ما هو منهجها في إنجاز الثورة العلمية والثقافية دون إحداث مسخ للهوية؟

هنا يقع التيه، ويحدث التعتيم؛ إنك تبحث عن أساس تميُّز هذه الثقافة ومن ثم معياريتها المفترضة لدى أكثر المثقفين العصرانيين عقلانية، فلا تجد إلا ضياعاً، وعبارات تتلاشى بلاغتها التحديدية التي توجد في حديث غيره، وتتساءل في نفسك هل يتصورون أن هذا التميز منبعه التاريخ العربي، أو الحضارة العربية، وأنَّى وهي مجال النقد لهذه الثقافة، أو هو العقل العربي وهل هناك عقل عربي يصدق عليه هذا الوصف؟ ولو افترض وجوده أفليس جديراً بنقد العوامل التي شكلته ومصادرها؟

(١) في البدء كانت الثقافة – عبد الله بلقزيز ١٦٨.

الحقيقة التي تاهت عنها أو تجاهلتها – في تصوري – النخبة العصرانية العربية هي أنه لا يمكن أن تتحقق نهضة حضارية للمجتمع العربي إلا من خلال دين الإسلام، لا يمكن أن نُفعِّل الذات العربية نفسها إلا عن طريق الوحي.

أي ثورة ثقافية ينطلق بها نهوض حضاري، بل أي حس نهضوي لا بد لها، وله من الارتكاز على رؤية للعالم، والإنسان، تمثل هذه الرؤية أسس هذه الثورة الثقافية، ومنظومة قيمها، يقوم عليها بعد ذلك فكر النهضة في نظرياته في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتقنية، التي تتشكل من حاجة المجتمع، ومعطى العصر مستندة على تلك الرؤية والقيم[1].

الإسلام من خلال قرآنه وسنة رسوله ﷺ يشتمل على رؤية للعالم، والإنسان، وعلى منظومة قيمية.

المثقف العربي المسلم حينما يتقدم للريادة الثقافية لا بد أن يكون حاملاً للرؤية والقيم المقررة فيها بقناعة، ووعي بها.

وهنا هو بين خيارين:

* إما حمل الرؤية الإسلامية والتفاعل مع الحياة بها تفاعلاً نقدياً للتراث، ولواقع مجتمعه وللمعطى الحضاري الآخر ليشكل مشروعه النهضوي مستثمراً لإيجابيات هذه العناصر الثلاثة.

وهذا هو المنطق السوي له بصفته مسلماً، وبصفته مثقفاً في مجتمع مسلم.

* وإما حمل رؤية أخرى مختلفة مع الرؤية الإسلامية بحيث تغيب الرؤية الإسلامية لديه تماماً، أو تحشر في زاوية ضيقة يتعامل بها في بيته، أو في الشارع؛ لا في التشكيل الثقافي.

(١) انظر لماذا أخفقت النهضة العربية – ا حميدة النيفر ٤١.

النخبة العصرانية وقعت في هذا ؛ إما جهلاً بتلك الرؤية نتيجة التعرف الناقص على الإسلام، والذي لا يعرفه إلا من خلال صوره المشوهة لدى مدعي تمثيله غير الأمناء، أو من خلال الدراسات الاستشراقية غير المنصفة، وإما رغبة عنه إلى غيره، أي خروجاً منه نحو الإلحاد، لكن هذا المتجاوز للدين حتى ولو ألحد سيبقى كما سبق شاعراً بأزمة انفلاته من الدين ؛ سيشعر أنه بهذا التجاوز الثقافي قد خان ربه، وهذا ما يجعله يشعر بضآلته - بينه وبين نفسه - حتى وإن أظهر خلاف ذلك - كما صرح كثيرون بعد إفاقتهم، هذان الشعوران يقودانه تلقائياً إلى التمرد ؛ حتى على ثقافته ذاتها، التي صنعها بنفسه، واحتمى بها، وهو ما جعل الانتهازية، وفساد الذمم، والأخلاق، تسود أوساط كثير منهم كما سبق في الاعترافات، إنهم من وجه يشبهون المسلم الذي غادر بلاده نحو إحدى بلاد الغرب فأغرته مفاتنها فكرع في حمأتها ؛ إنه في الغالب سيصبح في تقحمه للمحرمات والجريمة أسوأ من الغربي غير المسلم، الذي قد يضبطه شعور وطني، أو عقلانية، أو مصالح صحية ونحوها، خلافاً لذلك المسلم الذي ساقه تمرده على ربه إلى إسقاط القيم الأخرى كلها.

* إن أكثر المثقفين العرب العصرانيين ليسوا منابذين للإسلام تماماً، لكنهم لتربية خاطئة، أو لوثات فكرية، أو جهل بحقيقة الإسلام، أو تنافر مع بعض حاملي اسم الإسلام أو غير ذلك من الأسباب تشكلت شخصياتهم الثقافية بعيداً عنه ؛ والحري بهم بعد هذا الإفلاس، وفي ظل تحولات ضخمة عالمية تتحمل أمتهم أعباء مرهقة بها، وفي وقت تتوحد فيه مسيرة الأمة في إطار هدى الدين مبادئ، وقيماً ورسالة حضارية أن يقوموا لله مثنى وفرادى ثم يتفكروا في

سبيل الحق، ومنهج الرشد الذي يتخلصون به من استثقال مقاربتهم للإسلام، ويتحررون به من تلبس حالة المناوأة لبعض الإسلاميين، وصراع المصالح، كما يتحررون به من طغيان الصورة المشوهة للإسلام التي يقدمها بعض المنتسبين إليه، ويسلكون إليه الطرق السليمة التي تستقيم بها علاقتهم مع نصوص الوحي ومن ثم مع الإسلام، كي يستنقذوا أنفسهم، وتستفيد منهم أمتهم.

النخبة الإسلامية:

سبق الكلام عن "المثقف الإسلامي" وقول: «إن المثقف بما هو شخص يملك صنعة فكرية، وسمتاً مواكباً لها، وواقعية اجتماعية، ونزعة نقدية قد وجد مع ظهور الإسلام- وإن لم يطلق عليه اللفظ ذاته؛ مع صحابة رسول الله ﷺ، ثم تابعيهم، وأن العلماء الشرعيين حازوا ذلك الموقع باسم "العالم" و"العلماء".

ثم تبين لنا ظهور المثقف الإسلامي في العصر الحديث حينما برز بصفته بديلاً للمثقف العصراني وتعويضاً عن ما قصر فيه المنتسبون للعلم الشرعي - المؤسسي- بالذات، وأن مرجعيتهم هي الإسلام = القرآن، والسنة الثابتة عن الرسول ﷺ، ونظرتهم العامة للتراث والحضارة المعاصرة بمحاكمة الاثنين إلى قطعيات الوحي.

هذه النخبة، وإن جمعتها هذه العناصر العامة، إلا أنها متعددة الأطياف، والأجنحة.

لربما أن سياق الحديث عن النخبة العصرانية العربية سابقاً يوحي بأنها الأصل في الواقع العربي الحديث، وأن النخبة الإسلامية هي الطارئ الذي تولد إثر أزمة النخبة العصرانية؛ لذا يحسن بنا إيضاح أن التوجه النهضوي في العالم

العربي إسلامي منذ بدئه، وما يزال، وأن العصرانية هي العرض الطارئ فهي كالشيوعية في المسيرة الأوربية الحديثة.

يتجلى ذلك من خلال علمنا أن إرهاصات النهوض التي بدأ بها العالم العربي تحرره من تخلفه الديني، والدنيوي كانت إسلامية، بل سلفية المنهج، وقد تمثلت - عدا عن الدعوات الفردية - في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية في الجزيرة العربية، والمهدية في السودان، والسنوسية في شمال أفريقيا، وهي دعوات ركزت على مشكلة الانحراف الديني الكبير في مجالي العقيدة والعبادة، وعلى إهمال الكتاب، والسنة، كما اهتمت بالمجال السياسي بإقامة دولة، أو التعاضد مع دولة قائمة، لقد حركت تلك الدعوات راكد الأمة، وأشعلت مصابيح في ديجور الظلام، وأحيت الإرادة النهضوية التي تنبعث تلقائياً لدى المسلم حينما يعيش مع القرآن وهدي الرسول ﷺ وسيرته.

ثم جاءت مرحلة تالية ظهرت فيها مدرسة أخرى سميت بالمدرسة الإحيائية، وبعضهم يسميها بالتحررية، تتمثل بمجموعة من العلماء، والمفكرين الذين أطلوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الغرب وحضارته خلافاً للأولين، ولا ريب أن بعضهم انبهر بهذا الغرب، خاصة في تنظيماته المدنية ما جعله يسعى لاستنساخ ما عنده، والسعي لربط ما أعجب به مما لدى الغرب بدينه، أي: أخذ ما يتفق معه - حسب رؤية كل منهم - وقد ركز هؤلاء على تحرير الأمة من الخرافة، والقبورية، والتقليد، وعلى الاستفادة من الغرب في تقنياته، ونظمه التي لا تخالف الإسلام، وعلى كشف خطر فلسفاته الملحدة، والعلمانية، ومن هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ثم ابن باديس ورشيد رضا وعلال الفاسي.

بعد هؤلاء جاء المد العصراني ابتداء من الربع الأول من القرن العشرين حتى نهاية ربعه الثالث مستفيداً من الاستعمار الجاثم على أغلب البلاد العربية، ومن حالة البلبلة التي عاشها المسلمون بعد انحلال رمز الخلافة ممثلة بالدولة العثمانية، وأيضاً مستفيداً من حركة الإحياء الإسلامي نفسها حينما دفع دعوة التحرير، ومحاربة التقليد إلى أقصاها؛ لتصبح تحرراً من الدين نفسه، ودفع بمحاربة الخرافات، والقبورية، والصوفية لتصبح محاربة للشعائر التعبدية الإسلامية.

لكن موجة ثالثة – من موجات المد الإسلامي – وهي ما يسميها عبد المجيد النجار (مشروع الإحياء الإيماني الشامل)[1]. تبلورت في جمعيات علمية شرعية، وحركات دعوية، وعلماء ومفكرين ودعاة، تبدو، وتخفت، وتؤثر، ثم تنحسر أمام سطوة الدول الوطنية الخالفة للاستعمار، وحرب النخبة العصرانية لها، ثم توهج حضورها في نهايات القرن العشرين الميلادي مشكلة بمجموعها ما سميناه بالنخبة الإسلامية، ويمكن للتوضيح الإشارة إلى أبرز تشكلاتها وهي:

* التيار الحركي المتمثل بالحركات والأحزاب الإسلامية التي كان هاجسها الأساس بناء الحياة الاجتماعية، والثقافية للمسلمين على الإسلام من خلال إحياء الشمولية الإسلامية؛ أي تبني تطبيق الإسلام في كل مجالات الحياة، والاهتمام بالجانب السياسي بسبب خطورته على واقع الحياة؛ نظريا بالدعوة لتطبيق الشريعة في المجتمعات التي لا تطبق شرع الله، وعملياً أحياناً بالمشاركة السياسية، والنظرة الحذرة للحضارة الغربية، وإن كانت الاستفادة منها مشروعة لديها.

(١) مشاريع الإشهاد الحضاري – عبد المجيد النجار.

* التيار السلفي ، وهو كسابقه يدعو لبناء الحياة على دين الله ، ولكنه يؤكد بصورة مبدأية أولية العقدية ؛ تصفية لها من كل شوائب الشرك ، والبدع ، وبناء لها على الصورة المأثورة عن صحابة رسول الله ﷺ وتابعيهم بإحسان وأئمة العلم الشرعي المشهورين كالأئمة الأربعة أئمة المذاهب الإسلامية.

يتمثل هذا التيار في أفراد من العلماء والدعاة كما يتمثل في تجمعات حزبية ، وإن كانت فئات من السلفيين ينكرون التحزب نظرياً.

وقد كثرت التسميات الحزبية أو الوصفية لبعض هذه التجمعات ؛ اختياراً منها ، أو تعريفاً من غيرها بها كالسلفية الجهادية ، والسلفية العلمية ، والسلفية السرورية.. إلخ.

* التيار الفكري ، والعلمي : الذي يضم لفيفاً كبيراً من العلماء ، والمفكرين ، والدعاة الذين لا ينضوون تحت تيار معين- بصفتهم مفكرين ، وعلماء – وقد يكون بعضهم حركياً ، ولكن تميزه الفكري خرج به عن الإطار الحركي ذي التنظيم البيروقراطي ، أو الأبوي.

يمارس أفراد هذا التيار – كل منهم – جهوده بحسب موقعه ، وطبيعته ، عالماً شرعياً ، أو متخصصا أكاديمياً ، أو مفكراً هاوياً ، وبحسب موقعه مفتياً ، أو مربياً ، أو باحثاً ، أو مستشاراً ثقافياً.. إلخ.

وقد يلتقي مجموعة منهم حول مشروع ما ، يعملون فيه بتعاضد كما في بعض المجلات : كمجلة المسلم المعاصر ، وإسلامية المعرفة ، والمنار الجديد ، أو بعض المؤسسات ، كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، أو بعض المراكز البحثية ، أو المواقع الإلكترونية.

لكني أؤكد على ما يجمع هذه النخبة بمجموع أطيافها، وبما بينها من جدل داخلي وهو:

- المرجعية الأساسية وهي القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ.

- النظرة إلى التراث الإسلامي على أنه فهوم بشرية لنصوص الوحي ومقاصد الإسلام من علماء الأمة؛ فيتعامل معه على هذا الأساس، لا بقطيعة كاملة، ولا بجعله في مقام الوحي المنزه عن النقص.

√ اعتبار الاجتهاد ضرورة شرعية، وواقعية لإقامة الشريعة في الحياة المعاصرة.

√ النظر إلى واقع الأمة باعتباره واقعاً متخلفاً يتطلب الإصلاح، وأن الإصلاح ينبغي أن ينطلق من الدين ابتداء.

√ النظر إلى الحضارة الغربية بصفتها منجزاً بشرياً يحمل خيراً، وشراً، حقاً، وباطلاً، وأنه لا غنى للأمة عن التعامل مع هذه الحضارة لكن وفق معايير نقدية إسلامية واعية تحقق امتلاك خيراتها وتحمي من الاستلاب لشرورها.

قد يرد تساؤل مفاده؛ هل إن كل داخل في زمرة العلماء الشرعيين وطلابهم؛ والمفكرين الإسلاميين، والدعاة صادق عليه ولو مبدئياً وصف مثقفين، وكونهم جزءاً من تلك النخبة؟

يحسن بنا لتحرير من يدخل – مبدئياً – في هذه الدائرة "المثقفين الإسلاميين" ممن سننظر في "ثقافيتهم" أن نرسم خطوطاً ثلاثة نفرز من خلالها هذا الصنف:

[١] خط الانفصال عن الواقع المتحرك بتموجاته، والواقع يشتمل على الحركة الفردية للناس في عباداتهم، وأخلاقهم، وتعاملاتهم الثنائية، وعلى الحركة المدنية ذات البنية المتشابكة والأبعاد المتعددة كالتطبيقات الاقتصادية،

والسياسية، للنظريات التي تمثل أيديولوجيات متكاملة، ومثلها التحولات الكبيرة في الطب، ومشاكل المدن، سكانيا، وعمرانيا وقضايا الثقافة بفنونها، وآدابها... إلخ.

والانفصال قد يقع في الجانبين معاً، وقد يقع في جانب دون الآخر.

والمشكلة هنا في أن يتصدى المثقف لجانب يفقد التصور الكافي عنه فيتراءاه من خلال وهمٍ يبنيه لنفسه، إما من خلال بيته، أو أحاديث جلسائه، أو نحو ذلك ثم يعالج هذا التصور على أنه الواقع.

وهذا النوع يكون ممن حصر نفسه في الدراسات التراثية فترة طويلة عازفاً عن الدراسات التي تحلل الواقع وتبحث مظاهره، وظواهره، وبالتالي صعبت عليه مداخلة الحياة القائمة بتشابكها المعقد، وإيقاعها السريع.

أو يكون ممن انعزل عن الواقع انعزالاً حقيقيا كمن سجن سنين طويلة فانعزل عن المجتمع وتغيراته فلما خرج من السجن صار يتعامل مع الواقع بصورته القائمة في ذهنه قبل خمس عشرة سنةً، أو عشرين عاماً مثلاً.

ولعلّ إنشاء التخصصات الجزئية في العلوم الشرعية – عقيدة، وسنة، واقتصادا وسياسة شرعية – ونحوها وربطها بالواقع يستهدف علاج هذه المشكلة؛ بحيث تكون مساحة الدراسة النظريَّة لديه محدودة نوعاً ما، مما يتيح له وقتاً، وجهداً يصرفه في بناء تصورٍ حقيقي متماسكٍ عن الواقع الذي سيتحرك فيه بتلك الدراسة النظريَّة.

[٢] والخط الآخر يمتلك أصحابه وعياً بالواقع لا بشكلياته التقليدية البسيطة، بل بأبعاده مظاهر، وظواهر، وفلسفات، مما مَلَّكَهم قدرة على تحليل هذا الواقع، وفرز ما فيه من إيجابيات، وسلبيات.

ولكن هؤلاء لديهم قصور في فقه الإسلام ؛ في تعاليم القرآن والسنة قد يصل إلى حد الفقر لدى بعضهم.

نجد من بعض هؤلاء قدرات فكرية واستيعاباً للواقع الاجتماعي للأمة -بعمومه- في جانب تخصصهم بالذات لكن يؤلمك أنه لا يعي بالقدر ذاته ، ولا قريب منه ما ورد من نصوص شرعية بشأن تخصصه هذا ؛ لا استحضاراً ، ولا فهماً.

وهذا ناتج عن أن دراسة هؤلاء لجوانب الواقع التي تخصصوا بها ووجهوا هممهم إليها كانت على أساس المنطلقات الغربية ، سواء كانت في جامعات الغرب ، أو في جامعات بلادهم ؛ وهي منطلقات لا صلة لها بالإسلام ، وما يتناول منها الإسلام - في مثل أقسام الفلسفة - يتناوله بصفته تراثاً فكرياً تمثل لدى علماء الكلام والفلاسفة والصوفية في العصر العباسي وما بعده.

ومن ثم فالتكوين الفكري لهؤلاء خالٍ من العلم الشرعي المكين القائم على الكتاب والسنة ، أو أنه ناقص الفقه فيهما على الأقل ، مع أن هؤلاء يحملون الهم الإسلامي ويتحركون بدافع الإخلاص لدينهم ، والرغبة في الارتقاء بأمتهم ، ولعلّ النقص لدى هذين النوعين :

- طالب العلم الشرعي في ضعف وعيه الواقعي.
- والمفكر الواقعي في ضعف فقهه الشرعي.

هو الذي أكد ضرورة التعاون بين المتخصصين بالعلم الشرعي والدراسات المعاصرة لاستنباط أحكام شرعية لقضايا المجتمع المعاصر في بعض المجامع الفقهية ، والمجالس التشريعية ونحوها.

[٣] الخط الثالث يمتلك أصحابه فقهاً في الشريعة، ووعياً بالواقع، وهمة في تعميق فقهه الشرعي، ووعيه بالواقع ببناء نفسه فكرياً، وبالواقعية في ساحة الواقع الاجتماعي، ولا يعني هذا أن هؤلاء يمارسون إنتاجاً علميا على ما هو معهود في الدراسات الشرعية أو التنظيرات الاقتصادية، أو السياسية كشأن المتخصصين بهذه المجالات، فهذه مهمة العلماء، لا المثقفين ومن ثم فإذا أخرجوا دراسات علمية تخصصية؛ فإنما بصفتهم علماء، لا مثقفين.

إنّ امتلاكهم لهذين العنصرين - فقه الشريعة، والوعي الواقعي - يتجلى في سلامة منطلقاتهم، وصفاء إنتاجهم، وحصانتهم عن استزلال الأفكار المضادة، ومعرفة البدائل الإسلامية التي يمثل المثقف رائد عملية إحلالها محل البنى السابقة في المجتمع في المجالات المختلفة - تلك البنى - التي لا تتفق مع الإسلام أساساً، أو أنّ مصلحة الأمة تقتضي تجاوزها إلى وضعٍ جديدٍ يحقق المصلحة مع قيامه على الإسلام.

هذه خطوط ثلاثة يتراوح بينها البارزون في المجال المعرفي، ولا ريب أن شروط وصف المثقف مخرومة بالنسبة للنوعين الأولين؛ إما شرط الفقه الشرعي، أو شرط الوعي الواقعي.

أما النوع الثالث فإنه يمتلك - مبدئياً - تلك الشروط بصفته مثقفا إسلامياً بدرجاتٍ متفاوتةٍ فيما بين أفراد هذا النوع، سواء سمي عالماً شرعياً، أو مفكراً إسلامياً، أو داعية، ولقد تمحل يحيى محمد في كتابه (القطيعة بين المثقف، والفقيه) من أجل إخراج الفقيه = العالم الشرعي من دائرة المثقفين الإسلاميين؛ حينما فرق بين مواصفات المثقف، والفقيه؛ فجعل المثقف هو الذي يمارس التجديد، ويفسر الأحداث تفسيراً سننياً، وينظر لمقاصد الشريعة.. خلافاً للفقيه

الذي يلغي الواقع، ولا ينظر لمقاصد الشريعة وإنما ينحصر في النصوص وأحكامها الجزئية.. إلخ[1].

والذي أرى أن الأمر أهون من ذلك وأن الفقيه الحق مثقف، وأن المثقف الإسلامي ليس نسخة واحدة في كل شيء فهناك مفكر همه الشؤون العامة، وهناك فقيه معني بالقضايا اليومية للناس وكلاهما مثقف، نعم هناك شبه منقطعين عن الواقع من طلاب العلم الشرعي وهؤلاء خارجون عن المسار الثقافي – كما سبق – وهناك أيضاً مفكرون ممن هم في الأصل إسلاميون قد يشتطون في واقعيتهم إلى درجة الإشراف على تخوم العصرانية فيخرجون عن مسمى إسلاميين، وهكذا.

ويحسن بنا زيادة في بلورة صورة من يدخلون في دائرة المثقفين الإسلاميين تقسيمهم من حيث طبيعة إنتاجهم إلى قسمين:

الأوّل: ذوو المنهجيَّة الشرعيَّة: وهم الذين يمتلكون رصيداً من المعارف الشرعية وقد يكون أحدهم عالماً شرعياً أو كَثَّفَ دراساته الشرعية بما جعل لها الهيمنة على حركته الفكرية مما ينعكس على إنتاجه الثقافي من حيث:

- استحضاره للنصوص الشرعية استشهاداً، واعتماداً.
- شمولية المعالجة للقضايا الكلية والمسائل الجزئية التي تحتاج أحكاما، ولأمور العقيدة.

وغالباً ما يركز هذا النوع جهده على الواقع الاجتماعي القائم بمظاهره الماثلة ليقوِّم هذه المظاهر؛ سلبية، وإيجابية، ويبحث في أسبابها القريبة وآثارها ومن ثم يعالجها في حياة الناس مبينا خطر السلبي منها، ومخالفته للحق، ومنهج

(١) انظر القطيعة بين المثقف والفقيه – يحيى محمد – ٣٥ ، ١٤٤.

التخلي عنه، ومنبها على الإيجابي منها، وعلى قيمته في الحياة، والثغرات التي يمكن أن تكون مدخلاً لتخلي الإنسان عنه، ونحو ذلك.

- التحرر نوعاً ما من الأسلوب الفكري الفلسفي، والأخذ بالأسلوب التربوي التعليمي- أسلوب التقسيم إلى وحدات «مسائل».

ولهذا يكون تأثير هذه الفئة أوسع، وأعمق في شرائح العامة، والطلاب، وذوي التخصصات الشرعية.

القسم الثاني: ذوو المنهجية الفكريَّة: والمثقف في هذا القسم أقل في رصيده المعرفي الشرعي من الأول، وغالباً ما يكون هؤلاء من ذوي التخصصات المعاصرة في الدراسات الاجتماعية، والقانونية، والأدبية، أو من الذين تركزت اهتماماتهم بالجوانب الفكرية، ولا يعني ذلك أنهم يفتقدون المعرفة الشرعية فلابدّ أنّ لهم دراسات، أو قراءات شرعية لكنها ليست كالجانب التخصصي لهم أو كاهتمامهم الفكري.

ولهذا فهم:

* وإن انسجم أداؤهم الثقافي مع الإسلام منهجاً وغاية إلا أن النصوص قليلة الورود في دراساتهم وتكاد تنعدم أحياناً.

* أنهم يعالجون القضايا العامة والفكرية في الإسلام – غالباً – مثل قضايا العلم، والتعليم، والفن، والإعلام، والنهضة الإسلامية، ووحدة الأمة، والغزو الفكري.. إلخ، دون الجزئيات الاجتماعية التي تحتاج في الحكم عليها إلى مراجعة فقهية، وربما اجتهاد وفتوى.

* يغلب عليهم الطابع الفكري، والأسلوب الفلسفي في النظر للقضايا، ومعالجتها وفي الصياغة المسترسلة دون تجزئة للموضوع، فهم على وفق ما أثر

عن مصطفى كامل (يبيعون بالجملة لا بالمقطَّع)، ويتفاوتون في الوضوح بحسب أساليبهم وتخصصاتهم واهتماماتهم وموضوعاتهم.

ثقافية النخبة الإسلامية:

واضح إذن أن حديثنا عن النخبة الإسلامية لا نقصد به الحركات السلفية، ولا الحركات التحريرية التي أصبحت تاريخاً، وإنما نقصد به النخبة الحاضرة اليوم البارزة إثر سقوط النخبة العصرانية، هذه النخبة الإسلامية هي الآن في مرحلة الإقبال على تجربتها الثقافية الحضارية؛ فهي نخبة ما تزال في طور النشوء، والتشكل خلافاً للنخبة العصرانية التي أسلفنا بيان اكتمال تجربتها ما جعل نتيجتها رأي العين، لكن ذلك لا يمنع من النظرة النقدية لهذه النخبة الإسلامية تشكلاً، وسيرورة أولية:

* لعل مما يشهد به لهذه النخبة خلال ما مضى لها أن الإخلاص للأمة، وطلب الخير لها والرغبة في بذل الجهد لإعلائها يمثل المنطلق المشترك للمثقفين الإسلاميين على اختلاف نظراتهم، ومواقعهم، وواقع هؤلاء المثقفين - علماء، ومفكرين - يؤكد توفر هذه النية، هذا الواقع المتمثل بالانطلاق من الإسلام، والثبات معه، على الرغم من موجة العداء العالمي، والمحلي له، وأيضاً مقاومة الغزو الثقافي على الرغم من حدته، وتنفذه، والولاء لتعاليم الكتاب، والسنة، والأوبة إليهما عند الشعور بمخالفتهما.

كما قلنا - في الحديث عن النخبة العصرانية - إن أحكامنا هي أحكام عموم، لا أحكاماً عامة شاملة لكل الأفراد ونقول هذا أيضاً في هذا العنصر وغيره، فلا ريب أن هناك استثناءات تتفاوت قلة، وكثرة، زماناً، ومكاناً من

المنضويين تحت مظلة «المثقفين الإسلاميين - هناك انتهازيون يبيعون دينهم بعرض من الدنيا يسميهم "عامر الدبك" "بالمثقفين المدجنين"» الذين يتنازلون عن قناعتهم رعاية لمصالحهم الذاتية على حساب العقيدة، والقيم، ويسهمون في طمس الوعي"[1].

والمشهود في واقع الأمة أن أغلب هؤلاء يسقطون سريعاً وينكشف عوارهم، وتنفيهم الساحة الإسلامية.

* كذلك فإن مما تشترك فيه عموم النخبة الإسلامية القناعة الكاملة بالإسلام بصفته المبدأ الأسمى لتحقيق الرشاد في حياة الأمة، ونهضتها الحضارية، وكذلك الإيمان بشمولية الإسلام لكل جوانب الحياة الفردية والجماعية.

ليس هناك استثناء في هذه القضية نظرياً، المشكلة تأتي في المجال العملي من زاويتين:

الأولى: هي الانحياز إلى جانب من الحياة وتضخيمه إلى أن يصبح لديهم هو الإسلام كله، فتضمر لديهم الجوانب الأخرى فكرياً وعملياً.

الثانية: أن بعض الإسلاميين على الرغم من تلك القناعة إلا أنهم نتيجة معاناة ضغط الفكر الغربي في بعض المسائل التي يصادم فيها الفكر الغربي الإسلام، والتي يعدها هذا الفكر إنجازات متقدمة ومسالك حضارية لا يتخلى عنها إلا متخلف رافض للحضارة، عدو للإنسانية، قد انخذلوا أمامه، فصاروا يتمحلون في تأويل النصوص، بما يخرجها عن مدلولاتها التي تواطأت عليها الأمة كما في قضايا المرأة ونحوها.

---

(١) المثقف العربي – المأزق والخيار الصعب – مقال في الرافد عدد ١٠/يناير/١٩٩٦م.

* لقد خلقت هذه النخبة ثقافة شرعية ؛ استطاعت أن تحرر كثيراً من المسلمين من الخرافات وصنوف الدجل، ومن المفاهيم المشوهة للتدين، والنظر للحياة الدنيا.

* كما أنها أوجدت أماناً نفسياً يحمي من الشعور بالعدمية، من خلال ربط المسلم بربه وتقوية رجائه بالنجاة الفردية في الآخرة.

* أنها قاومت الغزو الثقافي المتتابع الهادف لتذويب الهوية الإسلامية والعربية، فقامت هذه النخبة بكشف مخاطر هذا الغزو، وبيان زيف الوافدات المناقضة للدين، وحماية الناس من التحلل الخلقي بفعل الممانعة الإيمانية.

* أنها سعت بالأمة نحو مدرج النهوض الحضاري بالارتقاء بها نحو العتبة الأولى في هذا المدرج ؛ وهو التهيؤ النفسي للنهوض، و الانبعاث الإرادي، ووعي زواية التفوق لديه وهو "الوحي المستمد من الله" الذي يمثل المنطلق الموثوق به في تحقيق النهوض مع الشروط التابعة.

* بعث حركة الاجتهاد الديني لاستنزال الأحكام الشرعية لمستجدات الحياة، فلقد كان الاجتهاد مرفوضاً لدى عموم أهل العلم في العصور المتأخرة حتى كان من الاتهامات التي يتهم بها أي مصلح لتنفير الناس منه وصمه بأنه يدعي الاجتهاد ؛ كما كان مع محمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، وغيرهم، لكنه الآن أصبح مطلباً معترفاً به بل ضروريا لإقامة الحياة وفق شريعة الله لدى عموم أصحاب الخطاب الإسلامي وبدأت بعض الجهود التطبيقية الاجتهادية في مجالات الاقتصاد وقضايا السياسة، و الأسرة وغيرها.

* أنه خطاب جامع بين النخبوية، والجماهيرية، فله مسارات تنظيرية فكرية، وله جهوده المتجهة لعموم الأمة ؛ دون انفصال بين الفئتين إلا في

مستويات التعاطي ؛ تعمقاً ، أو تناولاً ميسراً ، أما القضايا والموضوعات والهموم فمشتركة.

* التدرج نحو التوازن بين المثالية والواقعية ، المثالية التي تأبى التعامل إلا مع مجتمع عالي الطهر ، مكتمل الاستعداد للتمثل القيمي للإسلام ، والواقعية التي تذوب في الواقع وتستخدم الدين لتبريره ، لقد ساد فترة خطاب يعلن قطيعته مع الحياة القائمة ويرفض الإسهام في حل مشكلاتها ، بحجة أنها مشكلات نابعة من غير الإسلام فليس مكلفاً بحلها ، وأن السبيل هو انتظار التحول الشامل للأمة نحو الإسلام ، حيث تختفي تلك المشكلات تلقائياً ، أما الآن فإن الخطاب الإسلامي يتنزل للواقع ، ويتعامل معه من خلال الدرجة التي هو فيها معالجاً مشكلاته مترقياً به في جوانبه الجزئية ، والعامة.

* أسهمت النخبة الإسلامية المعاصرة في رد الاعتبار العلمي للنص الديني الأساسي "القرآن ، والسنة" ؛ حيث تضاءل هذا الاعتبار في القرون المتأخرة ، وصار التعامل مع تلك النصوص لطلب البركة أو لثواب القراءة فقط ، أما العلم فهو في كتب العلماء التي أخذت من القداسة ما يضاهي ما للوحي ، ما جعل بعض العلماء يوجهون إليها لطلب العلم لا إلى القرآن والسنة ، وهو ما دفع إلى منع الاجتهاد الذي يعني إمكانية تجاوز ما في تلك الكتب.

النخبة الإسلامية استطاعت بقدر كبير إعادة التوازن في هذه النقطة لتكون نصوص الوحي هي المنطلق للتعامل مع الحياة ومع الاجتهادات البشرية بما فيها اجتهادات السابقين ، حتى لربما حدث تجاوز في هذا المجال أوقع بعض المنتمين للخطاب الإسلامي إلى الاستهانة بجهود السابقين ، واجتهادات المصلحين.

هذه بعض جوانب عطاء النخبة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، ولكن على الرغم من التحفز لدى هذه النخبة، والشعور بالتفاؤل لدى كثير من روادها، وتنوع العطاء الذي تقدمه - كالذي أشرنا إليه - إلا أنها تعاني ما يمكن أن يمثل بمجموعه أزمة، بعض جوانبها ذاتي نابع منها، وبعضها نتيجة تحديات تواجهها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن جوانب من هذه الأزمة يتمثل في شعور نفسي ناتج عن حالة الاستبصار والتأمل التي لجأ إليها كثير من أفراد هذه النخبة خلال السنوات القريبة لتبين مواقع أقدامهم في ظلال الحركة المتسارعة عالمياً في كل مجال، وفي المواقع التي انفتحت لهم فازدلفوا فيها دون تأهل كاف لشغلها، و لاستبانة قدراتهم في فهم العالم من حولهم، والتفاعل الإيجابي معه، بينما جوانب أخرى تتمثل في الجانب الأدائي لخطابها.

أتصور أن من أبرز ما تعانيه النخبة الإسلامية - ما يلي:

[١] **هذا العنصر يمثل** في تصوري أعمق المآزق التي تعانيها النخبة الإسلامية في الآونة الراهنة وهو مأزق التحول المنهجي في الخطاب الإسلامي الذي تقتضيه ضرورات تطور الأحوال على المستوى الإسلامي، والعالمي.

لقد اقتضت ظروف القرن العشرين حتى ثلثه الأخير؛ حيث الاستعمار والمدَّان: الليبرالي، والاشتراكي، والدول الوطنية المحملة بأيدولوجيات أكثرها لا تحتكم للشريعة، والضغط المناوئ للإسلام، ودعاته، على المستوى الثقافي - الغربي، والتغريبي - وعلى المستوى السياسي، واستلاب الأمة خلف شعارات الأيديولوجيات غير الإسلامية - اقتضت هذه الظروف من كثير من رواد الخطاب الإسلامي - اتخاذ منهجية في الإصلاح، والمواجهة - شعوراً بصحتها أحياناً، واضطراراً إليها أحياناً أخرى - من أبرز سماتها:

√ اعتماد المطلقات والشعارات التعبوية، وعنصر الترغيب، والترهيب من أجل رد الشاردين عن الحق نحو دينهم، ومن أجل كشف زيف الحلول المستوردة، وبيان مخاطر الغزو التغريبي، وتأكيد صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وقدرته على تحقيق النهوض بالأمة، والتخويف من أهداف الاختراق الثقافي على هوية الأمة، وبقاء دينها.

√ الرفض للوافد الغربي لاستجماعه عناصر ترجح رفضه مثل:

١) كونه وافداً من أتباع دين مخالف للإسلام.

٢) وكون وسائطه من المستغربين من أبناء الأمة.

٣) وكونه مطلوب التطبيق في العالم العربي وفق صورته المنقولة عن الغرب.

٤) وكون الرافض، فضلاً عن الوسيط عاجزاً عن دراسة الوافد لفرز إيجابياته، وسلبياته، ومن ثم تبيئته بما يحقق المصالح، لهذا كله كان موقف الاستيحاش، والتخوف، ومن ثم الرفض للمعطيات الثقافية الغربية.

√ فكرية الإصلاح: حينما كان الهدف إنقاذ الناس من استلابهم لثقافة التغريب وإقناعهم بأحقية الإسلام، وقدرته على تحقيق نهوض الأمة كان سائغاً أن يتركز الإصلاح في الجانب الفكري، وممكناً تأجيل الجوانب الأخرى التي يتكامل بها الإصلاح ليكون عملية تاريخية شاملة تتعاضد في كل عناصرها بما فيها عنصر الفكر

√ نتيجة للإقصاء الذي مورس ضد الخطاب الإسلامي فقد انحصر هذا الخطاب في فئة الأتباع أي بشريحة محدودة، وبطريقة تدريسية، وليست مواجهة مباشرة مع أطياف المجتمع المختلفة، ونتيجة أيضاً لهذا الإقصاء، بل وللحرب

التي شنت على هذا الخطاب وحامليه تولد منهج اتسم بالمواجهة والصدام، وتمت فلسفة هذا المنهج على أنه هو الإسلام؛ فمن عدل عنه نحو مقاربة الدولة ومؤسساتها تطلباً لإحراز مصلحة، أو درء مفسدة، فقد خان دينه وداهن على حساب دعوته حسب هذا المنظور الصدامي.

هذا المنهج بهذه السمات الأربع - وغيرها طبعاً - نضج في مرحلة تاريخية، فَرْضاً على الخطاب الإسلامي، أو تلمساً من أهله للمصلحة الشرعية في هذه المرحلة، لكن المرحلة تغيرت والأوضاع اختلفت في الساحة العالمية، والعربية، والإسلامية بالتحديد ما جعل تجديد هذا المنهج ضرورة آنية حضارية، ومن ثم شرعية، ضرورة تجعل التباطأ فضلاً عن الإعراض عن تجديد منهج الخطاب الإسلامي قتلاً لهذا الخطاب، وفجيعة لأمة تتجه لإلقاء أمانة نهوضها الحضاري وحل مشكلاتها على هذا الخطاب بعد إفلاس الخطابات الأخرى.

إن تجديد الخطاب الإسلامي - في هذه الآونة الحرجة من حياة الأمة - قضية وجود له أولاً، وللصحوة الإسلامية الراضعة لبنه ثانياً، فإما التجديد ومن ثم ظهور هذا الخطاب، وإسهامه في البناء الحضاري للأمة، وإما عدم التجديد، ومن ثم الانحسار، والإفلاس شأن غيره من الخطابات المتخلفة الجامدة.

مقتضى التجديد المطلوب لخطاب النخبة الإسلامية الراهن بحسب السمات السابقة[1]:

---

(١) ليس هذا موضع توصيف الجوانب المنهجية المفترضة، لكنها إشارات اقتضاها ذكر جوانب النقص لتكون المسائل أوضح، وأقرب للعملية.

أولاً: تجاوز المطلقات والشعارات العامة والصياغات العمومية لأنظمة الإسلام والحلول الجاهزة التي وضعت للحياة البسيطة السابقة نحو الإجابات التفصيلية المبرمجة على مطالب الواقع الراهن بتجدده المتسارع.

إن الأمة التي كانت تنادى بالعودة إلى دينها قد عادت بحمد الله وهي الآن تتلفت راغبة أن تجد أمامها مسالك مرسومة لحياتها في السياسة، والاقتصاد، والتعليم، والإعلام، وغيرها تجمع بين كونها إسلامية، وعصرية في الوقت نفسه.

الاجتهاد المطلوب ينبغي أن يركز على تنزيل القيم الدينية على الواقع الدنيوي، وصياغة المسالك الاجتماعية للمجتمعات المسلمة.

لا ريب أن هذا المطلب يحتاج جهوداً ضخمة، وتنزلاً عن النظرة المثالية (الطوبى) نحو واقعية تقبل بما لا يتقبل به الفكر المثالي، وهو قبول قائم على قاعدة المصالح والمفاسد الشهيرة (جلب المصالح أو تكثيرها ما أمكن، ودرء المفاسد أوتقليلها ما أمكن) لكنه خيار الوجود للخطاب الإسلامي في مرحلتنا التاريخية الراهنة.

ثانياً: لم يعد منطق الرفض الكلي للوافد الحضاري ممكناً، ولا مقبولاً فكرياً لدى الجميع حتى العامة، لكن ذلك لا يعني أن موقف الخطاب الإسلامي قد اكتمل رشده في هذا المجال، إنه ما يزال يسكن نفوس بعض أهل هذا الخطاب الرفض للوافد، وللنماذج المحاكية لهذا الوافد، أحياناً لمجرد العناوين، وأحياناً لاحتمالات مستقبلية يتخوف أن يفرزها هذا المرفوض.

إن منطق الحراك الثقافي الراهن في المجتمعات العربية بالمدود المتعاظمة من الخارج تقضي على الخطاب الإسلامي أن يتجاوز تصلبه الرافض نحو المداخلة

الواعية، والمبادرة المتعاطية بإيجاب مع تلك المستجدات، بموضعتها قدر المستطاع في صور إسلامية، لينفتح عليها الناس بتلك الصورة حيث يستمتعون بمعطى عصرهم، وترتاح ضمائرهم لإسلامية هذا المعطى، أما مجرد الممانعة، خاصة في أشياء تكون أحياناً مطالب فطرية، وأحياناً حاجات اجتماعية مشروعة، فإنه يجعل هذه الممانعة لا تبقى في النهاية إلا لصاحبها وبعض مريديه، إذ طبيعة الجذب الفطري، أو الحاجي نحو المعطيات يجعل الناس يتقحمون فيها في النهاية رغم الرفض والممانعة.

ثالثاً: تسريع حركة الخروج من زاوية الإصلاح الفكري فقط نحو ترقية الحياة البشرية بمختلف جوانبها إسلامياً ومصلحياً، لا بمعنى إهمال الجانب الفكري بناءً عقدياً وقيمياً ولكن بمعنى تساوق العملية الإصلاحية للجانب الفكري وللجوانب التطبيقية بحيث يجد الأشخاص الذين أصلحوا فكرياً مسارات الحياة الأخرى مواكبة لمستوياتهم، أو مقاربة، ما يجعل مداخلتهم لها تفعيلاً لصلاحهم الفكري، وزيادة في ترشيدها الإصلاحي، خلافاً لمسلك التركز في الإصلاح الفكري وإهمال المجالات الأخرى ما يجعل مُنتج هذا الإصلاح يتطاوح بين فكرة مثالية في عقله وواقع بعيد عنها؛ ما يحدوه في النهاية إما إلى الانعزال عن المجتمع واستقذاره، وإما إلى الارتداد عن تلك الفكرة والاندماج في الواقع بتخلفه.

رابعاً: ما يتعلق بردات الفعل ضد التهميش والإقصاء والحرب التي مورست ضد الخطاب الإسلامي فولد حالة من الانحصار في شريحة معينة من المتدينين، وفي لون من الخطاب، وفي منهجية صدامية مع خارج دائرتها دولة، ونخبا،

وربما أحياناً مجتمعاً – فيما يتعلق بهذا الشأن – وفي ظل التغيرات القائمة اليوم، والانفتاح بين فئات المجتمع على بعضها – الدولة – النخب بتنوعاتها – الجماهير – فإن الخطاب الإسلامي محتاج لبناء فلسفة جديدة يحدد فيها نوع أو أنواع الخطاب الذي سيتعامل به مع تلك الفئات، ويرسم منهجاً عقلانياً لبناء علاقاته معها على أساس واقعها الحقيقي، وأهدافه الإصلاحية لا على أساس تصورات وهمية سابقة، ولا على ردات فعل لمواقف فردية أو جزئية، أو أمزجة شخصية، وأن يتحرر من النظرة الصدامية التي حرمته مكاسب كثيرة، كانت تحول بينه وبينها تلك النظرة المتشبعة بالشك، وتصور المؤامرة، وعدم الثقة بالذات في التعامل مع الغير، ينبغي أن تكون المصالح الشرعية والنظرة المتزنة – بين استجابة بلهاء، ورفض مبني على احتمالات وهمية – ووعي الظروف المحيطة هي التي يحدد الخطاب الإسلامي في ضوئها مواقفه، ويسجل رؤاه.

[٢] **هناك أزمة ناتجة** عن تغير نمط التحديات التي يواجهها الخطاب الإسلامي الراهن ما يقتضي نمط استجابة جديد لهذه التحديات ومن ذلك:

(أ) **أن الكتابات التأسيسية** التي كتبها رواد الدعوة الإسلامية الأولون في هذا العصر عن الغزو الفكري، وتيارات التغريب في العالم الإسلامي، وتأصيل القضايا الاجتماعية تأصيلاً يتناسب ووقتها، وبيانا لمسارات العمل الإسلامي في ظل الاستعمار والدول التي خلفته، ونحو ذلك مما جاء في كتابات أبي الأعلى المودودي، وحسن البنا وأبي الحسن الندوي وسيد قطب ومحمد محمد حسين، وزيد بن فياض، ومحمد أحمد باشميل، ومحمد أحمد جمال، ومحمد البهي، ومصطفى السباعي، ومحمد المبارك، والذي كان يعتمد عليه الخطاب الديني

التابع، كانت مفصلة على مقاسات وقتها ومقتضيات المصالح في زمنها، لكن تغير الأحوال سواء على المستوى العالمي مع العولمة أو على مستوى العالم العربي والإسلامي، أو على مستوى الصحوة الإسلامية نفسها يتطلب تأسيساً جديداً – أي تجديداً – لخطاب إسلامي، أصيل/ ومعاصر: أصيل بارتكازه على مقاصد الشريعة ونصوصها، ومعاصر بفقهه الواقع الحضاري التاريخي للأمة والعالم.

هناك - بلا ريب - مفكرون إسلاميون أدركوا هذه المشكلة، وسعوا لتخطيها عبر جهود نقدية، وتأسيسية في مسار النظريات الإسلامية لبعض شؤون الحياة؛ لكن المشكلة – في تصوري – تحتاج جهوداً أعمق، وأبعد مدى، وهذا ما تحاوله بعض المؤسسات الفكرية وبعض المجلات والأفراد ولكنه لم يتضح بما يساوق حاجة زمنه، ولم يتحول إلى أعمال تخصصية عميقة.

(ب) الاستشراق: كان الاستشراق القديم، والحديث يتركز اهتمامه بالتهجم على اللغة العربية، ومصادر الدين – القرآن، والسنة – من حيث التشكيك بمصدريتهما الإلهية، وعلى شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وتاريخ المسلمين بفتوحاته، وفرقه، وحياته الاجتماعية، وأخذ الخطاب الإسلامي على عاتقه مهمة الرد على هذا الاستشراق في هذه القضايا بالدفاع عن الإسلام وكشف المغالطات التاريخية، لكن أمر الاستشراق تغير الآن حيث اتجه اهتمامه نحو واقع المسلمين الراهن بل نحو الخطاب الإسلامي نفسه (الصحوة الإسلامية) دراسة لأهدافها، وطبيعتها، وأشخاصها، وتعرفاً على مواقفها تجاه الآخر قريباً، أو بعيداً، وعلى الحلول التي ستقدمها لعلاج مشكلات الواقع والنهوض بالأمة، فضلاً عن نمط آخر من الاستشراق برز في

الآونة الأخيرة من خلال أسماء عربية مسلمة متمثلة بما سمي (قراءات معاصرة للقرآن، والسنة) استهدفت تحريف هذه المصادر لدعم أفكار لا إسلامية من خلالها ولطمس الدلالات الصحيحة لها.

كل هذا يوجب على الخطاب الإسلامي الراهن بناء منهجية جديدة للتعامل مع هذين النمطين الجديدين من الاستشراق، وتجاوز النمط السابق.

(أ) المد الليبرالي الجديد: تعاطى الخطاب الديني خلال عقود الثلثين الأولين من القرن العشرين مع المدين الليبرالي واليساري في العالم العربي، والآن يعود المد الليبرالي مرة أخرى وفق مواصفات تقتضي نمط تعاط جديد معه، المد الليبرالي الجديد يجمع فلولاً لكل منها خلفيته التي يوظفها في مضادة الخطاب الإسلامي.

* هناك الخلفية اليسارية التي كانت موظفة ضد التيارين الديني، والليبرالي ثم تحول أصحابها بسقوط اليسار دولياً إلى ليبراليين.

هناك الخلفية الدينية لمن كانوا، في بعض أجنحة الصحوة الإسلامية ثم تجاوزوا نحو التماهي مع الخط الليبرالي سواء في منطلقاته الفلسفية، أو فقط في بناءاته النسقية في جوانب الحياة البشرية.

* ثم هناك الفئة التي لا هوية لها إلا مقاومة اتساع الخطاب الإسلامي، وامتداد تأثيره في حياة المجتمعات.

هذا المد الليبرالي بخلفياته، وبالدعم المتعاظم لكثير من أتباعه، وبأطروحاته الأكثر نضجاً من أطروحات المدود السابقة لليسار، والليبرالية خلال القرن العشرين يحتاج من الخطاب الإسلامي إلى أسلوب تفاعل جديد لم يتبلور حتى الآن بالصورة التي تواكب قوة ذلك المد.

(ب) الاجتهاد : لم تعد مشكلة الخطاب الديني الراهن بشأن الاجتهاد ؛ بين داعين إليه ، ومانعين له كما كان الأمر فيما سبق ، لقد أصبحت ضرورة الاجتهاد قاسماً مشتركاً لأهل الخطاب الإسلامي.

إن المشكلة الآن هي في نوع الاجتهادات التي يقدمها من بوأوا أنفسهم هذا المقام.

ما بين اجتهادات مثالية المنزع ، مشدودة نحو التحريم وسد الذرائع أمام كثير من المعطيات الحضارية ، المتخوِّف من آثار مستقبلية متوقعة منها على حياة الناس.

وما بين اجتهادات منفلتة تسعى للاستنجاد ببعض النصوص الشرعية من خلال التأويل ، وببعض الرؤى والتطبيقات التاريخية للمسلمين من أجل صبغ بعض الأفكار المعاصرة الضاغطة بالصبغة الإسلامية وإلغاء ، أو تهميش ما جاء به الدين مما يخالفها.

الخطاب الإسلامي الوسطي يجد نفسه يكافح بين هذين النمطين من الاجتهاد ، محاولاً ترسيخ منهجية متزنة للاجتهاد ، تعاملاً مع نصوص الشريعة ومقاصدها من جهة ، ومع الواقع بتجدده وضغطه من جهة أخرى ؛ لكن التطرفات أحياناً تكون أوضح صوتاً خاصة في البدايات ، والمثال القريب لدينا ما يتعلق بالعلاقة مع الآخر ، في ظل الطرح العولمي ضد الثقافات الخاصة ثم فتنة التحفز ضد الآخر ؛ ما بين اجتهادات جهادية متهورة ، خرجت في النهاية عن مبادئ الإسلام في نظرته للإنسان ، والثقافات ، وما بين اجتهادات انهزامية مستخذية غمطت الإسلام بجزء من شخصيته بحجة تحسين صورته المشوهة لدى الآخر ، حيث لا يتجلى تحرير العلاقة مع الآخر بالتأصيل الشرعي المتزن ، والرؤية الواقعية غير المستلبة بارزاً حتى الآن.

(جـ) الجماهير: يمتاز الخطاب الإسلامي بأنه خطاب جماهيري سواء في معالجته لقضايا الناس الاجتماعية والثقافية، أو في الارتقاء بهم نحو هموم الأمة والمجتمع الذي يعيشون فيه؛ خلافاً لخطابات أخرى ظلت معزولة عن الجماهير، محصورة في نخب محدودة.

ولقد استطاع الخطاب الإسلامي بعد الانفجار المعرفي، والتقدم الإعلامي، والاتصالي أن يواكب حركة جماهيره في تفاعلها مع هذا الانفجار والتقدم حسب إمكانياته المتاحة.

المشكلة بالنسبة إليه تتمثل في ضعف عملية نقل هذه الجماهير نحو حركة الرشد التي يرتقي إليها القادة سريعاً، خاصة أن بعض مسالك هذه الحركة مما كان يتم التحذير منها، أو رفضها - سابقاً - لدى بعض هؤلاء الرواد.

هناك مثلاً شعور لدى رواد الخطاب الإسلامي المعتدل بأن من المسالك الإيجابية التي يمكن من خلالها تحقيق مصالح عامة التعاون مع منظمات، وهيئات غير إسلامية، وربما غير مسلمة لحماية الحقوق العادلة، ولمقاومة شذوذات الفكر البشري، ومثل ذلك القبول بأنصاف حلول تُحقق بها درجات من المصالح ما دام أنه لا إمكان لترقية المصالح بأوفر من ذلك، لكن ذلك يخالف هوى الجماهير، وما سبقت تربيتهم عليه وشحنوا عاطفياً معه، أو ضده، مما يجعل هؤلاء الرواد في حرج بين الأمرين.

(٣) تآكل القطعيات الاجتهادية: ساد في الخطاب الإسلامي لدى كثير من الدعاة، وأكثر العلماء اجتهادات أخذت صفة القطعية تقريباً في مسائل كثيرة في هذه العصر سياسية، واجتماعية كتحريم المشاركة السياسية في نظام لا يحكم بما أنزل الله، بإطلاق، والتحريم المطلق لاختلاط الرجال بالنساء، ومنع المرأة من

تولي مناصب سياسية، وتحريم العلاقة مع الآخر الكافر، وكون الحضارة الغربية- باستثناء التقنيات شراً مطلقاً، وضلال الديمقراطية، والتعددية، والمواطنة، فضلاً عن توجس أهل هذا الخطاب من مثل الاعتماد على مقاصد الشريعة في بناء الأحكام للقضايا المعاصرة، وتوسيع مساحة المباح، وقابلية التراث الإسلامي للصواب والخطأ، مما كان يطرحه بعض المفكرين الإسلاميين مثل بعض كتاب مجلة المسلم المعاصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي - وأمثالهم - بهدف صياغة فقه جديد يعالج مشكلات هذا العصر، والذين عدوا خارجين عن الصف العام الذي يمثله الخطاب الإسلامي، ما جعل بعضهم يتطرف في بعض أفكاره مضادة للتيار العام الذي يعتبره هؤلاء المفكرون تقليدياً لا يعي عصره، ولا يدرك مقاصد الدين، هذه المواقف التي تشكلت في قطعيات أشبه بلاءات العرب الشهيرة، بدأت تتهاوى شيئاً فشيئاً نتيجة التحولات التي يمر بها الخطاب الإسلامي، وزيادة تفاعله مع الواقع السياسي والدولي، وإدراكه لقوة ضغط هذا الواقع، ووعيه العملي – لا النظري – مقصد الدين في حياة الناس في هذه الدنيا وأنه تحقيق مصلحتهم، التي تتم من خلال استنزال أحكام الشريعة لوقائع الحياة، حيث يستهدف الأئمة والعلماء من هذا الاستنزال (تحصيل المصالح أو تكثيرها ما أمكن، و درء المفاسد أو تقليلها ما أمكن). كما هي القاعدة المتفق بين العلماء على أنها تمثل غاية التشريع الإسلامي.

فضلاً عن المراجعات العلمية لبعض المطلقات نتيجة الأخطاء العملية التي نتجت عن أخذها بعمومها من مثل قضية "الولاء والبراء" و"كفر من يحكم بغير ما أنزل الله" بإطلاق.

هـذا التحـول الـذي اقتـضته ظـروف واقعيـة، واكتـشافات علميـة، وشـعور أصحاب هذا الخطاب بالحاجة إلى الاستناد إلى ما كانوا ينكرون قبل ذلك أَخْذ بعض الإسلاميين به، ويتهمونهم بتمييع الـدين لحساب ضغط العصر الحاضر أوجد حالة حرج في ذوات نفوسهم، حرج التراجع عما كان يدافع عنه، بما يحمله "التراجع" لدى كثير من الناس من إيحاء بعدم الرشد، والثبات على المواقف، وحرج الموقف أمام الأتباع الذين يعيشون هذا الإيحاء مما يشككهم في هؤلاء الرواد.

[٤] اضـطراب المفـاهيم: يتمثـل الاضـطراب هنـا في مفـاهيم المـصطلحات المعاصـرة الـتي أصبح كـثير منهـا جـزءاً ممـا يعيـشه النـاس، أو أنـه مطلـب عـام للمجتمعات وهي مصطلحات وافدة، أي أنها ذات خلفية حضارية غير عربية، ولا إسلامية لكنها بحكم قوتها الحضارية، ومد العولمة الراهن وبريق نجاحها النسبي في منشئها أخذت بعداً عالمياً إنسانياً مثل مصطلحات: الديمقراطية، المجتمع المدني، الاستقلال الفكري، الحريات.... إلخ.

فمن اليسير أن نجد داخل الخطاب الإسلامي من يتحدث عن الديمقراطية بصفتها آلية سياسية متفقة مع الإسلام، في مقابل آخرين يؤكدون على أنها مناقضة للإسلام، ويبرر كل منهم كلامه، مبرزاً الأول آليات اختيار الحاكم من الناس، ومحاسبته على تصرفاته، واستشارته للناس، ونحو ذلك مما وجه إليه الإسلام عبر النصوص، والسيرة الراشدية، فيما يركز الثاني المحرم للديمقراطية على منحها حق التشريع للشعب خلافاً لمنهج الإسلام الذي يرد التشريع لله عبر كتابه، وسنة ورسوله ﷺ، وهنا يظهر مصطلح "الشورى" بصفتها بديلاً إسلامياً للديمقراطية، هل يمكن أن تتحول الشورى – وهي في الإسلام تشريع

أمري دون تفصيل منهجي لتطبيقها – إلى عمل مؤسسي يحقق الإيجابيات التي حققتها الديمقراطية دون مفسدتها، هنا تؤخذ الديمقراطية من حيث هي آليات عمل – باستثناء إسناد التشريع لممثلي الشعب – لتكون هي الشورى ما جعل بعضهم ينحت مصطلحا مشتركاً هو "الشوروقراطية" ومثل ذلك يقال في المجتمع المدني، والمؤسسات الأهلية ونحوها.

إشكالية الخطاب الإسلامي هنا أنه يتعامل مع هذه المصطلحات وأمثالها – التي تمثل بمجموعها بنية حضارية متكاملة بتبسيط شديد، وينظر إليها كجزئيات متناثرة على الصعيد الاجتماعي، بل ويتعاطى – أحياناً – مع كل مصطلح من خلال بعض جوانبه مهملاً جوانب أخرى فيه.

والذي أتصوره أن هذا الخطاب بحاجة إلى تأسيس نظري (فلسفة) تحكم عناصر مشروعه الاصطلاحي الحضاري، وتصاغ من خلالها متضمنات كل قضية انطلاقاً من هدى الشريعة ومقاصدها من جهة، ومساوقة للمستوى الحضاري الراهن، مستثمرة الخبرة البشرية في أرقى درجاتها من جهة أخرى، وأن يتم انضاجها عبر الاجتهادات الفردية والجماعية، وأن يتحرر من أسر وحدانية الدلالة، أو النموذج لقضية من القضايا، أو مصطلح من المصطلحات، إن الديمقراطية مثلاً لا تختزل في مفهوم واحد، جامع، مانع، غير مخترق، وليس لها نموذج واحد مطبق في كل مكان فهي متعددة المفاهيم، والنماذج التطبيقية، يضاف إلى ما سبق عدم الحرج من استثمار ما لدى الآخر من منجزات إنسانية، كما المنجزات التقنية، في تنظيم الحياة الاجتماعية، إذ منهج الإسلام في شؤون الاجتماع البشرى إحالة إبداع تنظيمه إلى الناس اقتصادياً، وسياسياً، وإدارياً... تطوراً ذاتياً من أنفسهم، أو تلاقحاً حضارياً مع

غيرهم على أن يكون في ظل توجيهات الإسلام العامة الراعية لمقاصده في الوجود الإنساني.

[٥] معاناة التعامل مع الواقع: هناك صور من المعاناة الواقعية التي يعيشها الخطاب الإسلامي الراهن من أبرزها:

(أ) حالة الترقب للمفاجآت المتسارعة في المنطقة وعلى المستوى العالمي بتحديها وبفرصها والشعور بشيء من العجز عن استيعاب هذه المفاجآت فضلاً عن الاستجابة المناسبة نتيجة نقص في الخبرة الفنية في التعامل مع المستجدات، أو نتيجة مواقف قيمية تجاه التعاطي مع الآخر؛ عدواً، أو محتلاً، أو التنازل أمام الضغوط.

(ب) الضغوط الموجهة للخطاب الإسلامي تحديداً، خاصة إتهامه بأنه هو الذي غذى العنف الذي تكتوى المجتمعات المسلمة بناره، والمشكلة هنا ليست في الاتهام ذاته – من قبل من هم خارج الخطاب الإسلامي – ولكنها في شعور كثير من أصحاب هذا الخطاب أنه فعلاً أسهم ولو بغير قصد في الدفع نحو حالة العنف، في أسلوبه التحميسي التصعيدي ضد فساد الواقع والحشد النفسي لمواجهته دون رسم مسالك العمل السليم لذلك.

(جـ) هناك محنة ضغط فئة من داخل التيار الإسلامي، ممن كانوا ضمن تيارات أخرى ثم رجعوا إليه فأصبحوا إسلاميين، أو نبتوا في داخل هذا الخطاب لكنهم تحرروا من الأنساق السائدة فيه، وتجاوزوا بعض نظراته عبر عمل نقدي حاد – في كثير من الأحيان – لتلك الأنساق، بأسرع مما يمكن لهذا الخطاب بعمومه أن يتجاوب معه في معادلة يعيد بها صياغة نفسه، وفق معطيات هذا النقد الإيجابية، ويكشف زيف سلبياته.

(د) يدرك الخطاب الإسلامي أن الأمة تتحول إليه شيئاً فشيئاً ليتحمل أمانة قيادها النهضوي في هذه المرحلة الحرجة من التاريخ بعد فشل تجارب الخطابات الأخرى، ويدرك في الوقت نفسه أنه يرتكز إلى مبدأ لا يمثل تجربة بشرية قابلة للنجاح والفشل، ولكنه منهج إلهي يمثل منطلق نهوض واثق حسب وعد الله لمن أخذ به ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[النور: ٥٥].

لكن يبقى عنصر الحرج في الجهد البشري لأصحاب هذا الخطاب في إقامة الحياة على هذا المبدأ، في تحويل المثل الإسلامية إلى واقع يعيشه الناس اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً، وحضارياً، أي في البناء الحضاري الشامل، حيث تجري حركة الناس وفق سنن الله في الكون، وهي سنن عامة لا تحابي أحداً – هنا يستحضر أصحاب هذا الخطاب ما عاشته التيارات العربية، العصرانية من إخفاق شامل في تحقيق النهوض، وعجز عن بناء الحياة العربية بناء حضارياً، نتيجة معاكستها لسنن الله في الاجتماع البشري. ما جعل تجاربها تحترق وراء بعضها سريعاً، تاركة الأمة في تخلفها، بل زائدة في إنهاكها، وتعميق هذا التخلف، وإذا علمنا أن الخطاب الإسلامي في كثير من أعماله الدعوية يرسم صوراً مثالية للمجتمعات التي تقوم على مفرداته؛ حيث يصوغ الإسلام شخصيات أتباع هذا الخطاب على التقوى، والعدل، والإحسان؛ سواء كانوا حكاماً، أو قضاة، أو غيرهم من شرائح المجتمع، فضلاً عن التنظيم

العادل لجوانب الحياة ؛ مما يعني تقلص المشكلات ، ومن ثم الانطلاق الجمعي في المسار النهضوي ، ولكن التجارب الناشئة سواء على مستوى دول تركيا - السودان مثلاً أو على مستوى بعض التطبيقات الجزئية لم تعط إيحاء بالقفز نحو تلك الصورة المثالية ، وقد تكون الإجابة بأن هذه التجارب ما تزال في بداياتها لكن يظل أن هناك هاجساً نفسياً متخوفاً من عواقب التعامل الحي مع واقع الأمة في البناء الحضاري لمجتمعاتها ، خاصة وأنه يتركز في هذا الزمن في الجانب السياسي ، وليس هذا الجانب في الحقيقة موقع القوة الأساسي للخطاب الإسلامي الذي يتركز في الجوانب الأخلاقية ، والثقافية ، والسلوكية الاجتماعية.

[٦] الفتوى والإبداع :

الفتوى : هي تحديد الحكم الشرعي الاجتهادي في قضايا الواقع وأحداثه ؛ أي وزن الواقع في تفصيلاته بميزان الشرع قبولاً ، ورداً ، صحة ، وفساداً ، حلاً ، وحرمة ، وكراهية ، وندباً ، وإباحة ؛ أي تطبيق الأحكام الشرعية بنوعيها (التكليفية ، والوضعية) على الواقع.

والفتوى ليست خاصة بالجزئيات العملية التي يمارسها الفرد في عبادته ، أو معاملته الذي هو موضوع (الفقه) إنها أشمل من ذلك ؛ فالحكم على القضايا المعاصرة ، والنظريات ، والمذهبيات داخل في قضية الفتوى ؛ فهو يتطلب اجتهاداً مرتكزاً على علم شرعي راسخ في ما سيفتى فيه وقد سبق تناول الاجتهاد.

الإبداع : يراد به في المجال الثقافي توليد مسالك اجتماعية في الاقتصاد ، والسياسة ، والتعليم والإعلام ، والعسكرية ، والأدب ، والفنون تكون مرتكزة على قيم الإسلام ، وملائمة لطبيعة العصر ، ومحققة للمصالح التي يتطلبها الواقع.

عملية الإبداع كالاجتهاد تقتضي تمكناً من الواقع، واستيعاباً لتراكم الجهود البشرية في المجال موضع الاهتمام كما تقتضي تصوراً إسلامياً واضحاً يجعل حركة الإبداع دائرة في إطار الإسلام.

هناك محاولات وجهود في مجال الاجتهاد، والإبداع؛ فردية، وجماعية، لكنها ما تزال محدودة أمام مجالات تتزايد طلباتها في شؤون السياسة، والاقتصاد، وغيرها من المجالات، وما تزال ضعيفة من ناحية كيفية ما يجعل هذه النخبة في موقف أحرج من موقف النخبة العصرانية التي استنسخت الأنماط الغربية موهمة بأنها إبداعها، أو مصرحة بالنقل، لأن النخبة الإسلامية لا مناص لها إلا الاجتهاد، والإبداع، فالأنماط التراثية غير ممكنة التطبيق الآن في إطار السقف الحضاري المعاصر في السياسة والاقتصاد وغيرهما، ولا إعادة استنساخ الغربي ممكن، وهي التي قامت على شعار رفضه.

[٧] **نقص العلمية:** وأقصد بالعلمية هنا تجاوز العطاء الثقافي، الشاعري، العاطفي، نحو الدراسات العلمية، النقدية، التحليلية، التراكمية في مجالات الحياة التي تتطلب صيغاً إسلامية معاصرة وهذه الصيغ مهما كانت علميتها فإنها تحتاج إلى دراسات نظرية تؤصل لها، وتنضج عبر التنوع والتراكم.

هنا على الرغم من وجود جهود انطلاقية؛ إلا أن هناك فقراً علمياً في هذا المجال كمياً، وكيفياً:

كمياً من حيث قلة الدراسات العلمية – الثقافية، المعنية بقضايا الواقع المعاصر، لا التراثية – في كثير من المجالات الاجتماعية، والثقافية –، يدرك ذلك من أراد البحث في شأن من شؤون السياسة، أو الاجتماع، أو غيرهما من المجالات.

وكيفيا أن كثيراً من الدراسات الموجودة مخروم فيها الجانب العلمي.

إما نتيجة نقص في التأهيل الشرعي للدارس ؛ فتأتي كتابة فكرية ، سطحية ، أو تلفيقية باهتة كما في بعض الكتابات المستعجلة في العلوم الاجتماعية ، في إطار التأصيل الإسلامي لها ، من قبل أناس ليسوا مؤهلين شرعياً وإن كانوا متخصصين فكرياً ، فتراهم يربطون بعض النظريات والأفكار بالنصوص الشرعية بطريقة فجة ، أو يصدرون أحكاماً مصدرها تصورات غير موثقة ثم يستنجد بالنصوص لتدعيمها.

وإما نتيجة افتقاد فقه الواقع لدى كثير من أهل الدراسات الشرعية ، حيث إن ضعفهم في بناء تصور سليم معمق للواقع ، الذي يتجاوز صورته البسيطة التي يعيشها هو نحو صورة تتداخل فيها الألوان ، والمؤثرات ، والامتدادات مكانياً ، وزمانياً ، والذي يتجاوز عالمه المحدود أو الذي كان محدوداً حيث إن التداخل العالمي يقضي باستيعاب تصوره لدى من يريد رسم مسلك السير في أي بقعة من العالم ، لهذا تجد أن كثيراً من هذه الدراسات الشرعية – رسائل جامعية – أو بحوثاً – إما أن تكون نظرية بحتة ، أو مبنية على تصورات اختزالية للواقع ، وربما وهمية.

نعم هناك كما قلت جهود انطلاقية في بعض المجامع العلمية وبعض المؤسسات الناشئة ومراكز البحوث يؤمل منها خير مستقبلي.

[٨] **نقص النقد الذاتي :** النقد المواكب والمتابع للجهد البشري خاصة الفكري ضروري للارتقاء بهذا الجهد نحو الأفضل ولتحقيق عموميته ، وتفادى مخاطر النقص ، والخطأ فيه.

والمشكلة في حركة الثقافة الإسلامية المعاصرة ضعف هذا النقد، وذلك ناتج عن نفسية التعالي، أو الخوف من السقوط الشخصي للكاتب نتيجة الربط بين المفكر، وأفكاره مما أفرز مواقف رافضة للنقد متهمة إياه أحيانا، بأنه رفض للمبدأ الذي يمثله هذا الكاتب، أي رفض للإسلام أو للجوانب الإسلامية التي يعالجها، وليس نقداً لاجتهاده فيها.

هذا فضلاً عن أن واقع كثير من النقد الموجود في الساحة الإسلامية يفتقد العلمية وأدب التحاور مع المخالف، فهو إما متحامل بشكل يضع حاجزاً بين الناقد، والكاتب، ومن ثم بين فئتي القارئين للأصل، والنقد، أو أنه مجامل يزكي بناء على شخصية الكاتب، أو انتمائه، ولما ضعف النقد في الساحة الإسلامية اتجهت سهامه من خارج الساحة إليها من العصرانيين إلى الإسلاميين.

ولما كان نقد العصرانيين منطلقاً من أرضية مختلفة عن الإسلاميين فقد جاء جانب من هذا النقد مصادما لمسلمات بديهية لدى الإسلاميين؛ مما أوجد حدة مقابلة لذلك النقد متشبثةً بمقولاتها، وأفكارها؛ معتبرة النقد العصراني لها دليل تزكية ؛ مما حجبها عن الاستفادة مما في النقد العصراني من مفيد.

[٩] **التطاوح بين الثنائيات:** منهج الإسلام كما يمتاز بشموليته لكل الجوانب واستغراقه لكل عناصر الوجود الإنساني، يمتاز أيضاً بالاتزان بين الجوانب، والعدل الذي لا يجنح مع جانب على حساب الآخر، أو يغلو في طرف فيضيع المقابل.

المفترض أن المثقفين الإسلاميين انطلاقاً من هذه السمة الإسلامية يتسمون بالاتزان، والعدل في هذا المجال؛ لكن الأمر ليس هكذا لدى بعض من هؤلاء،

مفكرين، أو طلاب علم شرعي، فهناك على الرغم من التسليم النظري بتلك الخاصية الإسلامية انحياز نحو بعض الثنائيات وتهميش لمقابلاتها، أي: النظرة الاختزالية الجزئية للحياة أو للإسلام.

من الثنائيات التي تتوارد في السجال الثقافي: الأصالة، والمعاصرة، الكلية، والجزئية، الوسيلة والغاية، الفردية، والجماعية، المثالية، والواقعية... إلخ.

لنأخذ نموذجين لذلك:

١) الجزئية والكلية في النظر للإسلام، والحياة:

هناك من يستغرق في التعامل مع القضايا الكلية في الإسلام، والواقع؛ كوحدة الأمة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية، واستعادة القيادة الحضارية للمسلمين، وتوجيه الاهتمام إلى مكايد الأعداء في احتلال بلاد المسلمين، ونهب ثرواتهم، وبالمقابل يهون من شأن ما يسميه بالجوانب الجزئية في حياة المسلم في عبادته، أو سمته الشخصي... يقول أحدهم: «تتركز جهودهم - أي طائفة الشعائريين كما يسميهم- في حث الأفراد على مظاهر العبادة الشعيرية من إسباغ الوضوء، إلى استعمال السواك، إلى إرخاء اللحى وإسبال الثياب وتقصيرها وبعد تعداد وذكر للجدل المثار حول بعضها يقول: «إلى غير ذلك من الأمور التي ينبغي أن لا تكون محل جدل إذ الغالب فيها أنه علاقة بين الفرد وخالقه وأنها جميعا صور شكلية، لا تنقص من إيمان المرء، وحسن إسلامه»[1].

وهناك في المقابل من ركز على الجوانب الفردية مغفلاً الأصول الكلية وبالذات في البناء العقدي، فضلاً عن هموم الأمة العامة، وإشكالياتها الفكرية

(١) الحركة الإسلاميَّة رؤية مستقبلية، ص ٣٥٧.

في الاقتصاد، والسياسة، والظهور الحضاري[1].

والمنطق السليم هو في النظرة الشمولية للإسلام ولحاضر الأمة التي ينبغي أن تكون أساساً يتعامل المثقف الإسلامي مع الواقع من خلالها، ثم يهتم بالجانب الذي تخصص فيه أو برزت فيه موهبته، أو شعر بحاجة من حوله إليه.

٢) **الأصالة والمعاصرة:** المثقف الإسلامي يقوم على أرضية الأصالة متفاعلاً مع عصره، بما فيه من منجزات ومشكلات، هذا هو الأصل، لكن الحركة الثقافية لدى بعض هؤلاء المثقفين لا تستقيم على هذا الأصل منهجياً.

فنجد من يحتجب داخل أرضية الأصالة عن مفاعلة عصره، إما عجزاً فقط، أو بإحالة التفاعل مع العصر للآخرين؛ أي اتكالاً على الغير.

ونجد في المقابل وربما من هؤلاء المحال إليهم من تتضخم لديهم العناصر المعاصرة فيجعلونها هي الأساس - منهجياً، لا اعتماداً لها وإلاً كانوا عصرانيين - وتأتي الرؤية الإسلامية كنوع من الفتوى.

والمنطق السليم يتمثل بتأصيل القواعد، والأحكام الإسلامية في بنيتها الإسلامية، ثم النظر من خلالها في القضايا المعاصرة.

-مثلاً- قضية "أصل الإنسان" من أكبر القضايا الفكرية المؤثرة في الدراسات الاجتماعيّة وفي النظر إلى الإنسان، ينبغي أن لا تغفل نهائياً وفق النظرة الأولى.

ولا تجعل النظرية الداروينية هي الأساس؛ فتقرر، وتفصل، ثم يحكم عليها في النهاية بأنها خطأ.

وإنما يقدم التصور الإسلامي للإنسان؛ من حيث حكمة وجوده، وأصل خلقه، وظهوره للحياة، ومصيره، ثم تطرح الداروينية بصفتها تلمساً خاطئاً

---

(١) انظر: الكتاب الإسلامي المعاصر - نظرات نقدية - أحمد عبد الرحمن الصويان.

لأصل الإنسان من قبل أناس يفقدون التصور الصحيح، ويمكن الإشارة إلى بعض عناصر الصحة فيها كبعض عوامل التطور لدى دارون.

[١٠] **الحركات الدعوية في صورها الجماعية:** أيا كانت تسميتها جماعة أو حزبا ؛ خاصة تلك التي حملت ريادة ثقافية خلال القرن العشرين الميلادي عبر جهودها الدعوية المتنوعة، ومواقفها المتفاعلة مع الواقع ؛ كان لها من خلال تلك الجهود، والدروس، والمجلات، والدعاة – وعلى الرغم من انتكاسات عانت منها تلك الدعوات – تأثيرعلى المعنيين بالثقافة الإسلامية من علماء، ودعاة، ومفكرين إسلاميين، ظل متواصلاً عبر العقود المتوالية وما يزال؛ سواء لدى المنتمين إليها، أو لمن هم خارجها؛ بل سواء من مؤيديها، أو من رافضيها، انشغالاً ردياً بأطروحاتها؛ لكن الذي يعنينا هنا أن عامة المثقفين الإسلاميين ما زالوا مأسورين بكثير من قضاياها التي اجتهدت فيها في ظرف ما تجاه وضع عيني فتحول إلى موقف للإسلام يأخذ صفة الديمومة، ولا يكون الخروج عليها إلا بنوع من التأويل المستحيي شأن الفرق الإسلامية مع الإسلام نفسه، فضلاً عن الاصطباغ بالسمة التي كانت عليها الحركة، خاصة في بداياتها، وهنا أشير تحديداً إلى بعض جوانب التأثر:

- √ التسطح المعرفي " الوعظية".
- √ النفور من النقد، والمراجعات.
- √ التعامل الجزئي مع الحياة دون المواقف الاستراتيجية المبنية على نظرة شاملة.
- √ النظر إلى المجتمع المسلم بكل فئاته نظرة وصاية عليه؛ بحجة الريادة الإسلامية.

√ النظرة المتبادلة مع التيارات الأخرى نفرة وتباعدا.

√ نظرة الريبة المتبادلة بينها وبين الدولة ؛ خاصة وقد غذتها بعض الدول بمعاداتها للدعوة وجنوحها عن الإسلام ؛ بما جعل هذه الدعوة تنظر إلى الدولة على أنها رافضة للإسلام محاربة لعلمائه ودعاته، والمشكلة هي في تعميم هذه الأحكام على الدول والحكومات.

ما ينبغي هنا – في تصوري – هو التحرر من الارتهان لهذه التجارب الدعوية، مع ضرورة الاستفادة من جهودها، والبناء على معطياتها، وأخذ الدروس من جوانب فشلها، هذا التحرر يقتضي صياغة فلسفة واعية لبناء الذات الحاضرة ولشبكة العلاقات، ولتراتب الأهداف، وتنوع الوسائل، كما يقتضي القيام بمراجعات ؛ كالتي فعلها العصرانيون فيما عرفنا سابقاً، فضلاً عن مقتضيات أخرى تبرز عند إرادة ذلك التحرر..

النخبة الإسلامية والمستقبل:

النخبة المثقفة الإسلامية – بعد هذا – هل هي مؤهلة لريادة – ثقافية – ناجحة للأمة؟ في وقت يتعين عليها فيه أن تقوم بهذا الدور:

* فالنخبة العصرانية اختتمت تجربتها بالفشل، والاعتراف به، ووعي الأمة به كما سبق.

* والأنماط التنموية التي تتجافى عن الجانب الثقافي، أو لا تجعله أساس انطلاقها ؛ كالتنمية الاقتصادية، أو التقنية.. انكشف خطؤها وأصبحت التنمية الثقافية، أو الذاتية، كما يسميها "روني ماهو" هي السبيل الوحيد لتكون التنمية حقيقية، وناجحة – كما سبق في علاقة العلم بالثقافة.

ربما كان النظر في واقع هذه النخبة الآن ؛ على مستوى الأفراد ، أو المؤسسات غير مشجع ؛ لكن امتداد النظر إلى المستقبل يرفع مؤشر التفاؤل بأن هذه النخبة ستفلح في تجاوز عناصر النقص ، والقيام بالقياد الحضاري المناط بها من قبل الأمة :

* لأصالة مرتكزها الذي تنطلق منه ، وتعول عليه.

* ولتجاوب الجماهير معها ، واستعدادها للترقي الثقافي من خلالها ؛ ثقة بها.

* وللتطور الملحوظ – وإن كان بطيئاً – في منهج حراكها.

* ولقدرتها على توليد قيادات متوالية ، ومنوعة ، تلبي جزءاً من الحاجة القائمة.

* وللاستجابة الجيدة للمستجدات المحيطة بها ؛ إيجابية ، أو سلبية.

* وللمبشرات المتوافرة على مستوى الأمة ، وعلى مستوى العالم.

إلى غير ذلك من مبررات هذا التفاؤل ، على أن هذا الفلاح المؤمل مشروط بمتطلبات كثيرة من هذه النخبة ، وإخالها مؤهلة – بعد توفيق الله لها – أن تحققها.

من أهم هذه المتطلبات :

[١] مرجعية القرآن والسنة للنخبة الإسلامية هي المسلَّمة الأكبر من مسلماتها ، بل هي أساس وجودها الوصفي ؛ فهي نخبة إسلامية ؛ لاعتمادها هذه المرجعية.

المتطلب الضروري هنا هو تحرير منهج العلاقة بهذه المرجعية بصورة محكمة يستوعبها المفكر ، وينضبط بها العالم ، والداعية ، وتكون من الإقناع ، والوضوح ؛ بحيث تنكشف بها انحرافات التعامل غير السوي مع تلك المرجعية.

إن الخلل الأكبر على المستوى الثقافي في الأمة اليوم يرجع في الحقيقة إلى خلل في هذه المنهجية، هذا الخلل الذي ضَيَّقَ بسببه بعض منتحلي العلم، والدعوة حياة الناس، مطالبين بأن تكون كل دقائق توصيفات هذه الحياة في كل مجال مأخوذة من الشريعة، وإلا فإنها خارجة عن الدين، وهو الخلل الذي تفلَّتَ بسببه آخرون من هدي الشريعة؛ عقائد، وقيماً، وأحكاماً.

إنني مقتنع بأن منهج الانطلاق من هدي القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ، وقياس المنتج البشري بهما هو المنهج الجدير بالسير بالأمة الإسلامية نحو نهوض حضاري سليم، ولئن كانت روح هذا المنهج "السلفي" تقضي بالتحرر من المنتج البشري فردياً، أو جماعياً – إذا زاغ عن هدي الوحيين، نحو الابتداع، والشرك، والضلال الفكري، وعليه تأسس موقف هذا المنهج من تراث عامة الفرق الإسلامية – لئن كان ذلك كذلك – فإن هذا المنهج ينبغي لأتباعه أن يدركوا أن المعيارية العليا لهذا المنهج هي فيما جاء به محمد ﷺ في القرآن، والسنة مبادئ عقدية، وقيماً إنسانية وأحكاماً شرعية، وأن السلفيات المتتابعة تاريخياً اجتهادات سواء كانت جزئية، أو مسارات تجديدية، وأنها محكومة بإطارها التاريخي الذي نشأت فيه، وتبلورت بصفتها تلبية لحاجاته القائمة، وناسبت المستوى الثقافي لأهله – وهو ما يقضي بضرورة تحرر النخبة الإسلامية المعاصرة من الإطار الزمني لأي سلفية من تلك السلفيات لا بمعنى الخروج عليها، وإهدار رمزياتها، ولكن بمعنى عدم ضغط دين محمد ﷺ، هداية الله الملبية لحاجة الإنسان في كل زمان، ومكان – ضغطها – في نمط فكري، أو تطبيقي فصله مُجدِّد لظرف زمني معين، في بيئة محددة استجابةً لمطالب نوعية.

لا شك أن ذلك يتطلب جهداً تجديدياً في هذا الظرف الزمني الذي تعيشه الأمة بمستجداته وتحولاته، وموقع الأمة حضارياً فيه، والأمة قادرة بعون الله ثم بعلمائها، ومفكريها على الوفاء بهذا المتطلب الجليل.

[٢] لملمة عناصر التشتت الذي يتوازع أفرادها، ومؤسساتها المقطوع كل منها عن سواه، في الأهداف، وبرامج العمل، نحو تقارب، وتنسيق، وتراكم إنجازي، والتأدي إلى مشروع شامل تصب فيه كل الجهود الفردية، والمؤسسية.

إن التشظي، والاستراب المتبادل، وسلق المختلف - في داخل الدائرة الإسلامية - بالألسنة الحداد، والانفراد بالجهد؛ فيما يستلزم التعاون، والتمركز على الذات المتضخمة دينياً - بسبب توهم صاحبها - وأمثالها من الأدواء التي تضج بها الساحة الإسلامية، من قبل إسلاميين! لا تدل على تخلف في فقهي الدين، والواقع فحسب؛ ولكنها تؤكد أن هذه الفئة التي تتولى كبر هذه الفسادات، ومن يشايعها من الأتباع مصابون بخلل خطير في التدين، ربما ناتج عن نقص حاد في فقه الدين نفسه.

ولو فتش هذا الصنف في أعماق نفسه لربما وجد أن ما توهمه غيرة دينية، ورعاية للمصالح الشرعية يتكشف عن مصالح ذاتية شخصية، أو حزبية، أو عن فهم مشوه للدين، الذي ضيقه فحصره في الصورة التي يمثلها هو فقط؛ ما يعني لا دينية الصورة التي يحملها إسلاميون آخرون ممن يناوؤهم باسم الوفاء للدين، والغيرة عليه، ولعل بعضهم ينابزه بنفس الدعوى.

إن كثيراً من الإسلاميين يحتاجون إلى مراجعات تصحيحية في هذين المجالين:

* مجال النفس في مقاصدها لكشف الحقائق التي تتوراى خلف الدعاوى البريئة، ومن ثم معالجتها.

* ومجال فقه الدين ؛ بحيث نعيد للدين موقعه الصحيح ؛ بصفته القائد المتبوع، الواسع المستوعب، لا أن يُجعل تابعاً ؛ أي مجرد شاهد لما عليه كل واحد منا ؛ فرداً، أو مجموعة، بأن هذه الصورة التي نتمثلها هي الإسلام وحده ؛ لأننا عليها ؛ فنضيقه وهو الواسع، الرافع للحرج، الميسر علماً، وعملاً.

هل يمكن أن يتفق الإسلاميون على مساحة للثقافة الإسلامية، تستوعب الاجتهادات المعتبرة ؛ بحيث يرى هذا الإسلامي أن اجتهاده في قضية ما دام قائماً على أسس سليمة هو الإسلام بالنسبة له، وأن الاجتهادات الأخرى التي تخالف اجتهاده ما دامت قائمة على أسس سليمة هي إسلام أيضاً بالنسبة لأصحابها، فيختلفون في مؤدى اجتهاداتهم، ولكنهم يلتقون على الإسلام الذي يتبعونه جميعاً، وعلى الأهداف الدعوية التي يستهدفونها سواء، وعلى المواقف الكبرى التي يفرض وضوحها عدم الاختلاف فيها ؟.

[٣] تجاوز السلبيات التي سبق ذكر كثير منها بوعي وتعاضد، وصدق مع النفس.

[٤] الشجاعة في ممارسة " الاجتهاد، والتجديد" بما يحدث نقلات نوعية فعلية، ويقدم صياغات غير تقليدية للقضايا المفصلية في الحياة الثقافية، والاجتماعية – في السياسة، والاقتصاد، والإعلام، والفن، والتنمية، والمواطنة، ووحدة الأمة، والعلاقة مع العالم... إلخ صياغات يتحقق بها نهوض فعلي، لا مجرد تحولات شكلية، بطيئة، خائفة.

وهنا يكون هذا الإسلامي مثقفاً حقاً ؛ فالنخبة لا تستحق وصف "نخبة مثقفة" إلا إذا كانت متجاوزة حالات الاستهلاك، والاستنساخ، والتقليد،

والتلفيق إلى حالة الإبداع الشامل، تجديداً، واجتهاداً، الذي يجعل الأمة تصعد في مرقى النهوض الحضاري عبر مسالك ثقافية واجتماعية مبدعة لها بما يناسبها، وما تتطلبه، كل ذلك انطلاقاً من هدي الشريعة، ومواكبة للنهايات الحضارية التي وصل إليها العالم، ورعاية للمجتمعات المسلمة في نفسياتها، وتقاليدها، وخلفيتها التراثية.

[٥] الفرز بين الأشياء المختلفة ولو كان اختلاف تنوع، وقد أشير إلى التطاوح بين الثنائيات لدى النخبة وما ينبغي تجاهها، والتأكيد هنا هو على أهمية التمييز والفرز بين الأنواع، والمراتب، والأقسام تجاوزاً للعمومية، والتداخل المميع للتمايزات وبالتالي المبهت للثمرات.

ومما يدخل في ذلك:

* التمييز بين المواقع الثقافية ليتركز كل في موقعه؛ فيتقن متطلبات هذا الموقع، ويكون حذراً في تسور المواقع الأخرى، هناك الوعاظ، والإعلاميون، والمفكرون، والعلماء الشرعيون... كل منهم له مجاله.

* التمييز بين أساليب الأداء (خطبة جمعة، محاضرة عامة، ندوة فكرية، حوار، فتوى شخصية، فتوى عامة، دراسة علمية... إلخ؛ إذ لكل قناة من قنوات الإيصال هذه طبيعتها الخاصة التي تتطلب خطاباً، وإعدداً، واعتبارات معينة، تختلف فيها عن الأخرى.

* بين المبادئ، والاجتهادات، وقد ذكرناها سابقاً لكنه تأكيد هنا على ضرورة التمييز بين المبادئ، والقطعيات التي جاء بها الشرع، وبين الاجتهادات الشخصية، والرؤى، والمواقف، من حيث إلزامية الأولى لمن هم في الدائرة

الإسلامية، دون الثانية. ومن حيث قبول بل ضرورة تمحيص ومراجعة الثانية دون الأولى.

هذه النقاط تحتاج بسطاً لا يحتمله المقام، وهو من أدواء عموم النخبة الإسلامية؛ سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى التحزبات الجماعية، وقد أنتج الخلط بين هذه الأشياء آثاراً غير حميدة بالنسبة للنخبة نفسها، وبالنسبة للناس، بل بالنسبة للإسلام نفسه؛ ما يجعل هذا التمييز نظرياً وعملياً ضرورة لهذه النخبة.

[٦] الانفتاح على مختلف قوى الأمة، وتحرير القواسم المشتركة، وكشف حقيقة منطلقات النخبة الإسلامية، وأهدافها، وبرامجها للآخرين بما يجعلهم يطمئنون على أنفسهم ومصالحهم المشروعة؛ من جهة، ويسهمون مع النخبة الإسلامية في المجالات المشتركة من جهة أخرى.

فمثلاً النخبة العصرانية العربية إن وجدت فئات منها تمتطي خطاب السفه، والمنابذة تجاه النخبة الإسلامية، فإن فئات كثيرة منها تتسم بالعقلانية، والروح التعاونية، والولاء للأمة، وتتحلى بالمرونة الفكرية التي تجعل اللقاء معها سهلاً، والحوار معها مثمراً، والاستفادة من طاقاتها متوافراً، إذا كان التثاقف بالحكمة، وقول الأحسن، والإنصاف في الأحكام.

مثل ذلك يقال بالنسبة للتنوع المذهبي الذي يمكن من خلال تفاهم العقلاء والحوارات الصريحة، والتعرف المباشر من كل طرف على حقيقة الآخر تجاوز حالات الاحتقان، والتربص المتبادل، نحو تعايش، وتعاون على البر والتقوى، وخدمة مشتركة للأمة والمجتمع.

لا ريب أن هذا الانفتاح لكي ينجح يحتاج لأن يُبنى على منهجية شرعية حضارية في التعامل مع الآخر، حتى لا يكون الانفتاح مجرد مجاملات متبادلة، أو استغلالاً من طرف لآخر عبر هذا الانفتاح، لابد إذن من إبداع منهج للتعامل مع الغير مبني على توجيهات الشريعة، ورعاية المصالح، ومعطيات العصر الحاضر.

والله الموفق

الفصل الثاني

مقومات ثقافية المثقف المسلم

وفيه مدخل وأربعة مباحث:

المبحث الأول: الصنعة الفكرية.

المبحث الثاني: مرجعية القرآن والسنة.

المبحث الثالث: فقه الدين.

المبحث الرابع: فقه الواقع.



مدخل

ثقافية المثقف المسلم تتبلور في عنصرين:

* إسلاميتها.

* وواقعيتها.

الإسلامية – هنا – تعني كون الإسلام – مقررات الوحيين ؛ القرآن الكريم، والسنة النبوية – مرجعيته الأساسية، التي منها تنطلق حركته الثقافية، وبها تتحدد، ومنها، أو في إطارها تتبلور أهدافها، ومناهجها، كما هو الشأن في أي مثقف منتم – ثقافياً – إلى مذهبية فلسفية، أو دينية.

والمثقف إنما اكتسب هذه الإسلامية الثقافية، من كونه مسلماً ؛ إذ إن انتماءه للإسلام يحمله تلقائياً مسؤولية تمثله في كل جوانب حياته، ابتداء بالثقافة ؛ تصوراً للوجود، والقيم، وفكراً اجتماعياً وحضاريا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. أي: في الإسلام: «لا يخرج من أنواع السلم شيء بل ادخلوا فيه جميعاً، أي: في خصال الإسلام»[(١)].

لا بالانتماء الرمزي فقط، ولا حتى الانتماء الشخصي في ممارسة الشعائر التعبدية، وبعض الأخلاقيات، مع التعويل على مرجعيات أخرى في شؤون الثقافة الأخرى، الفكرية، والاجتماعية فيما يخالف الإسلام، فهذا هو ما وصفه القرآن ذاماً له بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ

---

(١) فتح القدير – محمد الشوكاني ١/ ٢٦٦.

مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

لكن هذه الإسلامية المطلوبة – في المثقف المسلم– لا تعني كما يتوهم البعض – أن يصبح – ضرورة – عالماً شرعياً وفق النمط السائد في عالم العلماء، والمشايخ.

أما الواقعية: فيقصد بها كون حركة المثقف المسلم متجلية في واقع حياة مجتمعه، أو أمته، وعياً بقضاياها، ومشكلاتها، وإسهاماً في رسم مسالك إصلاحها، وحل تلك المشكلات، وإسهاماً فكرياً، وحركياً بالتربية، والفعل الاجتماعي.

والمثقف إنما يكتسب هذا العنصر من وصفه هو: "مثقف" وقد عرفنا فيما سبق أن من أهم سمات الثقافة "الواقعية".

بدون هذين العنصرين معاً:

* قد يقدم صاحب المعرفة جهداً معرفياً منطلقاً من الإسلام، ومرتكزاً على شريعته، ولكنه لا يكون جهداً ثقافياً؛ وإنما هو معرفة علمية، نظرية، لها قيمتها، لكنها ليست من الثقافة حينما افتقدت واقعيتها؛ أي: تمثلها في الواقع الحي الذي يعيشه المجتمع، والأمة.

* وقد يقدم مفكر جهداً ثقافياً منفعلاً بالواقع، وفاعلاً فيه، ولكن هذا الجهد وإن كان ثقافياً إلا أنه ليس إسلامياً، قد يكون – هذا الجهد – وجودياً، أو يسارياً أو غيرهما من المذهبيات التي صدر عنها مستبدلاً إياها بمرجعية

الإسلام، فافتقد إسلاميته الثقافية بذلك، وإن كان هو - شخصياً - ما زال ينتمي إلى الإسلام.

الإسلامية، والواقعية إذن عنصر تشكيل ثقافية المثقف المسلم التي بها يتحرك لتحقيق أهدافه الرسالية المتمثلة بـ:

[١] التذكير بما هو مستقر لدى الناس من حقائق الفطرة، ومسائل الإيمان وأحكام الشريعة وتأكيد ما هو مستحضر منها لصيانة الناس عن الغفلة والتساهل.

وقد أمر الله بالتذكير في كتابه قال سبحانه: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات، ٥٥]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية٢١]، ووصف كتابه المجيد بأنه ذكر: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ ۚ أَفَأَنتُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٠].

[٢] البناء على الأرض المهيأة للبناء فوقها:

* سواء كان بناءً فكرياً أوسلوكياً لمن يعيشون فراغاً عقدياً، أو قصوراً في تطبيق شعائر الإسلام، وشرائعه.

* أو كان بناءً حضارياً للواقع الاجتماعي في مؤسساته، وخططه العامة.

[٣] مساوقة الحياة البشرية لإقامتها اجتماعياً وحضارياً وفق المسلك الرشيد ومتابعة تحولاتها المستجدة لربطها بمنهاج الإسلام.

[٤] مغالبة المد المناقض للثقافة الإسلامية ومواجهته:

* بكشف زيفه ونقض باطله.

* وبيان مناقضته للحق المستمد من الإسلام.

* وتوضيح الآثار السيئة الناتجة عن الأخذ به.

* وبيان المقابل الإسلامي المحقق لنفع البشرية وسعادتها.

[٥] استثمار منجزات التراث الإنساني النافعة في الجوانب المادية، والإنسانية لتوظيفها في ظل المنهج الإسلامي.

مستثمراً في تحقيق أهدافه:

* وسائل الإعلام صحافة وإذاعة وتلفازاً... بالمشاركة والبرامج ونحوها.
* اللقاءات الفكرية والمنتديات الثقافية.
* التأليف.
* الدروس والمحاضرات والخطابة.
* العمل الوظيفي وبالذات التدريس.
* الاستشارات الثقافية المنوعة.
* رعاية المواهب وتنميتها وتوجيهها.
* برامج مؤسسات المجتمع الأهلي المختلفة.

الحديث – هنا – ليس توصيفاً للواقع، ولكنه تحرير لما ينبغي أن يكون؛ لما يفترض أن يرتكز عليه المثقف المسلم، بعبارة أخرى: تحديد الوضع الصحيح للمثقف المسلم في تشكله الثقافي.

لم أنح المنحى المثالي لهذه الثقافية المطلوبة، وإنما حاولت ترسيم – ما أراه – الحد الأدنى لمن يريد أن يمارس دوراً ثقافياً بصفته مسلماً، في مجتمع مسلم، أو غير مسلم – سواء كان في مستواه الفكري، أو في درجة التخصص العلمي؛ عالماً شرعياً، أو متخصصاً لغوياً، أو مشتغلاً بالعلوم الإنسانية، أو كان من غير هؤلاء متخصصاً تقنياً في المعارف التجريبية، كالأحياء والكيمياء، والفيزياء، والطب، والأداتية، كالإعلام، والإدارة، والمهارات الفنية الأخرى، أو كان صحفياً، أو سياسياً، أو رجل أعمال.

تتشكل هذه الثقافة المفترضة للمثقف المسلم بأربعة أسس جامعة هي:

١) الصنعة الفكرية.

٢) الإيمان بالإسلام بصفته مرجعية للثقافة.

٣) فقه الدين.

٤) فقه الواقع.

قد يرى البعض أن امتلاك هذه العناصر الأربعة ليس سهلاً يمكن إمساك خيوطه بقراءات سريعة، أو مدارسات محدودة، وإنما يقتضي جهداً، ووقتاً في هذا الزمن المتلاحق بالناس؛ ما يعني مثالية طرحه!.

صحيح أن الأمر ليس سهلاً؛ إنه يحتاج جهداً، ووقتاً، وقراءات، وحوارات، ومتابعات وربما دورات، وترويضاً للنفس على منهجية ربما لم تعتدها في عملها العفوي، أو غير المنضبط شرعياً قبل ذلك؛ لكن من وعى خطورة المهمة التي يتبوأ مقامها بصفته مثقفاً مسلماً يرسم مسالك النهوض لأمته ويسعى لحل مشكلاتها هانت عليه، بل سعد بها؛ ألم تر أن الناس الآن يدخلون دورات – بعضها من مستويات متعددة – لتعلم لغة سيعمل في بلد أهلها مدة من الزمن، أو لتعلم الكمبيوتر، أو لمهارات جزئية في حياتهم؛ في المجالات الصحية، أو العمرانية، ونحوها؛ أفليست وظيفة الأداء الثقافي – وهي كما أسلفت وظيفة رسالية – بدون التأهل لها – قد يتحول الجهد فيها إلى عمل تدميري – أولى أن يؤخذ فيها بالعزيمة الأقوى – وأن يؤهل الإنسان نفسه لها بما يستطيع؟.

المبحث الأول

الصنعة الفكرية

في تحرير عناصر شخصية المثقف تبين لنا أن "الصنعة الفكرية" أولى هذه العناصر وبطاقة دخول الشخص إلى نادي المثقفين.

وتحسن الإشارة ابتداء إلى أن لقب "مثقف" قد ابتذل كما هو شأن لقب "عالم" الذي كان خليفة رسول الله ﷺ ووارث علمه، ورائد المسيرة الإنسانية للأمة، حيث آل أمره في العصور المتأخرة إلى أن أصبحت إجازات العلماء تباع في أواخر الدولة العثمانية، وصارت العالمية تدريساً، وقضاء، وراثة، أو تبعاً لمقتضيات سياسية؛ كذلك "المثقف" صار ينتحله الآن كثير ممن لا تتوافر فيهم عناصر شخصيته الأساسية، وهناك فئات يتعاطى أفرادها قضايا الثقافة ومن ثم يخلعون على أنفسهم صفة "المثقف" ولكن عنصر "الصنعة الفكرية" مختل لديهم:

سواء فئة ذوي المعارف الضحلة، والمعارف العامة، الذين اقتضى موقعهم الوظيفي، والمهني أن يكونوا في ساحة السجال الثقافي فنظموا أنفسهم في سلكه، وأوضح مثال لهؤلاء لفيف من الصحفيين الفاشلين دراسياً في أول شأنهم، والبعيدين في هممهم عن مدارج العلم، والفكر؛ لكنهم اقتربوا من الصحافة في أعمال قادتهم شيئاً فشيئاً إلى التدرب على الكتابة، فصاروا يكتبون، والكتابة كما يدركها المجربون حرفة آلية بشكل كبير تشبه قيادة السيارة التي ترهق المتعلم في الاستحضار الفكري لأداء حركاتها، ثم تصبح آلية دون تفكير، وقد يكون لأحدهم زاد باهت من المعرفة، متابعات صحفية، أو قراءات في القصص، وكتب الملح الأدبية، مما لا غناء فيه للتأسيس العلمي، لقد انخدع هؤلاء بهذه

القدرة الكتابية فتوهموا أنهم بذلك أصبحوا رواداً للثقافة، وأرباب توجيه علمي، وقواد للمجتمع والأمة، بل ربما خدعت بعضَ الناس بعضُ كتاباتهم التي تكون نقلاً من كتابات آخرين، أو حكاية لأحاديث مجالس حضروها، ونحو ذلك، وكثيراً ما ينكشف هذا الصنف في المواقف المباشرة مع الناس الذين يفجعون بالنقص البين في قدراتهم، وشخصياتهم الثقافية.

الفئة الثانية: لم يكن الخلل لديها في مجال الصنعة الفكرية ناتجاً عن فقد التأسيس العلمي أساساً؛ لكنه ناتج عن اختزال في التكوين العلمي سواء في ضعف التكوين المنهجي لحساب استظهار المسائل، أو في عدم الشمولية الفكرية التي تجعله ينحاز للفكر المعاصر متجاهلاً العلوم التراثية، أو العكس، أو يحصره في فن تخصصي عن وعي معالم التخصصات الأخرى ونحو ذلك.

ولا بد من تأكيد أن الحديث هنا هو عن " المثقف" الحامل لرسالة الإصلاح، وريادة نهوض الأمة، أما مجرد إبداء ملاحظات في مجلس، أو إثارة تساؤلات، أو التوجيه بجزئية ثقافية حصلها بخبرته الذاتية، أو تلقاها من غيره، فهذا عام للناس كلهم، وهو ميزة لمن حظي به، ومقتضى المسؤولية الإسلامية أن يسهم به في الارتقاء بمجتمعه والرسول ﷺ يقول: **(بلغوا عني ولو آية)**[1].

الصنعة الفكرية تتجلى في أمور:

الأول: المعرفة التخصصية:

بحيث يؤسس فكره على بناء علمي، في فن من فنون العلم، استيعاباً لمداخله، ولصورته، وغايته ومادته، ومصادره الأساسية، والفرعية، التي

(١) رواه البخاري في الأنبياء، والترمذي في العلم.

يستمد منها، ومنهجه، وقضاياه، وآراء العلماء في كل منها وتطوراته التاريخية، وعلاقته بمستجدات الحياة، ونحو ذلك بصورة تجعله واحداً من أربابه معروفاً به، مؤثراً على أدائه الثقافي بعد ذلك.

هل يتم ذلك عن طريق الدراسة النظامية، أو تحصيلها عبر جهود فردية؟

لا ريب أن الدراسة النظامية – اليوم – أصبحت مهمة في مجال المعرفة التخصصية لا بمعنى أنها تحققها بالصورة الكافية، ولكن لكونها تعطي طالب الثقافة المفاتيح التي تجعله يتفاعل مع هذا التخصص، ويشعر بانتمائه إليه، ومن ثم يتواصل معه بعد انتهاء دراسته، ويكتسب به متانة فكرية في أي مجال عالج مسائله بعد ذلك.

نعم؛ الدراسة النظامية وحدها لا تكفي لتكوين الصنعة الفكرية حتى ولو كانت جامعية في تخصص معين؛ وكم نرى في الواقع من أناس درسوا تخصصات شرعية، أو لغوية، أو غيرها ثم أصبحوا بعد فترة من تخرجهم دون العامة في مستوى تفكيرهم، وكمِّ معلوماتهم؛ بسبب أنهم لم يواصلوا تعميق تفاعلهم الفكري مع تخصصهم، وانشغلوا بمجالات بعيدة عنه، كالتجارة، والأعمال الإدارية، وما دون ذلك؛ لهذا فإن على طالب الريادة الفكرية أن يعد الدراسة النظامية التخصصية في مراحل الماجستير، والدكتوراه فضلاً عمن يكتفي بالمرحلة الجامعية مجرد مدخل نحو المعرفة العلمية التي يبنيها بجهوده الذاتية المتواصلة، ولذا لا غرابة أن يمتلك الصنعة الفكرية أناس لم ينالوا الشهادات العليا ولم ترتكز أمام أسمائهم الهمزة، والدال؛ لكنهم بهممهم، وتواصل جهودهم بلغوا ما لم يبلغه كثير من أصحاب تلك الألقاب.

الثاني: المنهجية العلمية:

المعرفة في أي مجال هي منهج وموضوع:

المنهج هو الذي يرسم المسالك الفكرية للإنجاز العلمي في ذلك المجال، كأصول الفقه في المجال الفقهي، ومنهج الاستقراء في المجال التقني، والمناهج الوصفية في العلوم الاجتماعية، ونحوها، وغالباً ما تتداخل المناهج فيما بينها.

أما الموضوع: فهو مسائل ذلك المجال؛ أي: قضاياه العامة، كالقواعد، والنظريات، أو الجزئية كعناصره التفصيلية.

كلا الجانبين: المنهج، والموضوع مهم لامتلاك التخصص امتلاكاً، علمياً، ومن ثم تحقيق الصنعة الفكرية؛ لكن جانب المنهج هو الأول، والأهم، وهو الذي يصنع القدرة الذهنية على الإنتاج المعرفي لدى الإنسان ومع ذلك فإنه — مع الأسف — مهمش في عامة التخصصات الشرعية، فهو إما أنه لا يدرس، أو يدرس- كأصول الفقه — بطريقة لا يؤدي من خلالها ثمرته في تكوين الدارس منهجياً، وإنما هي قواعد يحفظها آلياً، دون ممارسات تطبيقية على الموضوعات؛ فيصبح في مجمله لدى الدارس مادة مصمتة، صعبة، جافة.

ولقد أدرك العلماء منذ القديم أهمية المنهج، وحينما قام ابن تيمية بحركته الإصلاحية للفكر الإسلامي في القرن السابع، والثامن الهجريين ركز على المنهج الفكري، وإصلاحه كما في الرد على المنطقيين، ونقض المنطق، ودرء تعارض العقل والنقل وغيرها.

وأبو الأعلى المودودي يؤكد أن من أوليات ما ينبغي تركيزه في عقل المثقف المسلم: «معرفة الوسائل التي يستعان بها على اكتشاف الحقائق المختفية، وراء

ما تكشفه الحواس البشرية القاصرة، وكي يعرف الحد الذي تنتهي عنده طاقة العقل البشري»[1].

ولأن العمل الثقافي غير محصور بمجال معين كما هو شأن المعرفة التخصصية فإنه ينبغي للمثقف – فضلاً عن إتقان منهجية فنه التخصصي – أن يستوعب المناهج الأخرى بما يجعله قادراً على استثمارها في عمله الثقافي، وعلى تقويم الأحكام الناتجة عنها.

الثالث: الاجتهاد والإبداع:

وذلك بأن يكون واعياً فيما يدعو إليه، أو يتبناه من آراء، أو يتخذه من مواقف، أو يسلكه من طرائق، بدلائلها، ومقتضياتها، مصالح، ومفاسد، ومضارِعاتها من الآراء والمواقف التي تركها ووجه أرجحية ما أخذ به على ما تركه، لا أن يكون أخذه وحماسه نابعاً من تبعية عمياء، أو رغبة مزاجية، أو انفعال عاطفي.

ومقتضى الإبداع أن يقدم لحياة الناس في مجتمعه، أو أمته مسالك فكرية، واجتماعية يولدها من خلال قيم الإسلام، وأحكامه من جهة، و المستوى الحضاري الذي وصلت إليه البشرية من جهة أخرى؛ بحيث تحقق هذه المسائل مصالح الناس، وتكون إسلامية، وأيضاً معاصرة.

وإلا يكن على مستوى هذا الإبداع؛ فإنه لا مناص له من أن يكون مجرد مستهلك ناقل – دون وعي– لمسالك توقع مجتمعه في حرج الحياة، لأنها إما أن تكون عصرانية؛ لكنها منافرة لقيم المجتمع ومرتكزه الإيماني، وإما أن تكون غير

(١) منهج جديد في التربة والتعليم – المودودي ٣٩.

خارجة عن حدود الدين؛ لكنها تغترب بالناس عن عصرهم، أو أنه يعقم عن تقديم شيء ينفع مجتمعه؛ فلا يكون له دور سوى الهدم، والنقد المتواصل، وقد وقع العصرانيون كما سلف بهذا الداء؛ داء الاستهلاك، والتقليد، واستنساخ المسار الغربي، وفرضه على الأمة فانكشف عن تخريب، وتدمير، وزيادة انحطاط حضاري، ثم لما سقطت مشروعاتهم نشب بعضهم في عملية نقد رفضي للتيار المقابل، وهو التيار الإسلامي؛ دون بدائل إبداعية.

وكذلك الإسلاميون أغرت كثيراً منهم الشعارات، ومقاومة الغزو الفكري، والشعور بغناء التراث وإمداده إياهم عند الحاجة فضمر الإبداع لدى كثير منهم.

الرابع: أن يكون البناء العلمي بجملته مرتكزاً على القواعد السليمة، والحقائق الصحيحة لا مجرد افتراضات نظرية، ولو سميت نظريات، فضلاً عن الأوهام والتخرصات، وقد أشار أبوحامد الغزالي إلى سبب فشل علم الكلام، وقال: إن هذا العلم بني على افتراضات فكرية منقولة عن السابقين، أخذت قوتها من قدمها، ثم بنيت عليها أدلة، ورتب على الأدلة مقتضيات دينية إيمانية، ثم انهارت هذه الأدلة نتيجة تقدم العلوم؛ كنظرية الجوهر الفرد = الجزء الذي لا يتجزأ، التي بني عليها لدى بعض علماء الكلام دليل وجود الله سبحانه وتعالى ثم كشف العلم التجريبي وهمية هذه النظرية حينما تفتت ذلك الجزء "الذي لا يتجزأ" وتحول إلى طاقة، ومثل ذلك بعض الأيديولوجيات المعاصرة التي صاحت بالناس دهراً أنها تمثل الحقائق المطلقة والحتميات المتيقنة ثم تبعثرت هباءً.

أخيراً فإن الصنعة الفكرية لا يمكن تحققها للمثقف المسلم إلا بعنصري: فقه الدين، وفقه الواقع اللذين سيأتيان بإذن الله.

المبحث الثاني

مرجعية القرآن والسنة

خلل الانتماء الثقافي للإسلام هو منطلق الأزمات التي يعاني منها المثقف المسلم المعاصر بصفته الفردية، وبتشكلاته النخبوية، أقصد هنا تحديداً: "المثقف المسلم العصراني" أما المثقف الإسلامي فليست هذه إشكالية لديه من حيثية مبدئية، ولقد كشف عدد من المفكرين العصرانيين بعد تبصرهم كما مثلنا فيما سبق بمحمد حسين هيكل، وخالد محمد خالد وغيرهم أن هذه القضية سبب عامة الخلل الثقافي، والكوارث التي وقعوا فيها، وأوقعوا الأمة معهم، وأكد ذلك منذ سنوات مجموعة من المفكرين العصرانيين في "ندوة الحوار القومي الديني" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة عام ١٩٨٩م بعبارات مختلفة لذلك الخلل بإلغاء البعد الإسلامي من المشروع القومي، وضعف المعرفة بالإسلام وغيرها من العبارات[١].

هذه القضية مبدئية، ومنهجية؛ أي: إنها تتمثل في تبني تصورات محددة، وانضباط فكري بها في العمل الثقافي.

تتحدد من خلال أسئلة تتطلب إجابات حاسمة:

ماذا يمثل لك دين الإسلام في قرآنه، وسنة رسوله ثقافياً؟

هل تتبنى هذه المصادر بصفتها مرجعيتك الأساس؟ أو أنك تتبنى مرجعية ثقافية سواها، سواء رفضت المرجعية الإسلامية مبدئياً، أو أسقطتها من حسابك، أو تحاشيت ظاهرياً مصادمة فقراتها الكبرى؟

---

(١) انظر الحوار القومي الديني – مركز دراسات الوحدة العربية ١٥٧ ، ١٧٩ ، ٢٧٦.

لقد حدا ظهور الصحوة الإسلامية، وتهاوي الرمزيات الثقافية العصرانية بكثير من المثقفين العصرانيين الذين كانوا مجانبين للإسلام إلى مقاربته، والاحتكاك بدعاته، ومفكريه، ومحاولة تحديد موقف ما من الإسلام، وإذا كان هناك من أعلنوا ولاءهم الثقافي للإسلام، متحررين من ولاءات سابقة، وإذا كان هناك من بذلوا جهداً تعقلياً تجاه الإسلام؛ بالاهتمام به، واحترامه، وإن كانوا مازالوا يشعرون أنهم خارج دائرته ثقافياً، فإن هناك من لا يزال في حالة شرود ثقافي عن الإسلام، وعزوف عن الولاء له، وتحمس لما يناقضه مع - ويا للتناقض - تمسك بالانتماء الشخصي له، ورفض لأي توصيف يشعر أنه يخرجه من الدائرة الإسلامية.

ستبقى أزمة المثقفين العصرانيين - من المسلمين - بل ستتفاقم أكثر مع التفجرات العولمية ما دام تجاهلهم لعلاقتهم بالإسلام ثقافياً قائماً، بل ما داموا غير منتمين إليه ثقافياً بما يحدد هويتهم، ويعطيهم القيمة الصحيحة لوجودهم الثقافي؛ في أمتهم، ومجتمعاتهم الإسلامية.

سأشير إلى عدد من النقاط في هذا الشأن تجلية لهذه القضية:

√ الانتماء للإسلام بين الشخصي، والثقافي:

الانتماء الشخصي للإسلام هو أن يصف الإنسان نفسه، أو يصفه غيره بأنه "مسلم".

* إما لأن والديه مسلمان، ويحمل اسماً إسلامياً كمحمد، وعبد الله، وعبد الرحمن.

* أو لأنه يعلن كونه مسلماً؛ بأن يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإن كان لا يعرف من الإسلام سواها، لا عقائد، ولا شعائر، ولا شرائع.

* أو لأنه مع هذه الشهادة يؤدي بعض العبادات الإسلامية كالصلاة، والصوم، والحج، ونحوها، جرياً على ما نشأ عليه، أو مسايرة لمجتمعه المسلم.

لكن هذه الأصناف الثلاثة لا تتبنى الإسلام بصفته تصوراً للوجود، وقواعد للفكر، ومنهجاً للحياة متمثلاً بما جاء به القرآن، والسنة من مبادئ، وقيم، ونظم؛ بصفتها المرجعية الأساس التي تتوجه بها الحياة كلها نهوضاً حضارياً بها وحلاً لمشكلاتها، وتفسيراً للأحداث من خلالها، كما كان يفعل كثير من المنتمين للفلسفات البشرية، كالوجودية، والوضعية، والماركسية.

ولهذا فقدت هذه الأصناف صفة الانتماء الثقافي للإسلام وإن بقي انتماؤهم الشخصي سواء كان شكلياً بحتاً، أو يمتلك جزئياً بعضاً من المصداقية.

هذا التبني للإسلام – بهذه الصفة – هو المقصود بالانتماء الثقافي، الذي استنكفه عامة العصرانيين من المثقفين المسلمين، وبه افترقوا عن المثقفين المسلمين المنتمين ثقافياً للإسلام الذين – كما سبق – ميزوا أنفسهم في العصر الحاضر عن أولئك العصرانيين المسلمين بوصف "الإسلاميين".

ولا بد من الإيضاح هنا بأن الانتماء المقصود هنا هو جانبه المبدئي؛ أي: الإيمان بأن «**قطعيات الوحي في العقائد، والقيم، والأحكام، هي الحق، ومصدر الصلاح، ومعيار الحكم على ما سواها**»؛ فلئن كان التفريط بجزئيه أو أكثر من ملحقات تلك القطعيات، سواء كانت فكرية، أو عملية مؤثراً فقط في كمال الانتماء؛ أي: منقصاً له؛ فإن استدبار مبادئ الإسلام الأساسية هادم للانتماء كله؛ سواء بتبني ما يخالفها، ومن ثم رفضها كلياً، أو برفض بعضها وقبول آخر منها، أو بقبول ما يضادها معها، فإن مبدأ التوحيد، الذي هو

جوهر الإسلام ينفي ذلك كله. ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٥].

والحديث الشريف: **(أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه)**[١].

√ المثقف؛ أيٌّ مثقفٍ هو منتمٍ لا محالة؛ بمعنى أنه يصدر في عمله الثقافي عن تصور معين للوجود، أو للفكر، أو للحياة، أو لها جميعاً، فالانتماء أو ما يسمى أحياناً بـ"الالتزام" ليس خاصاً بالمرتبطين ثقافياً بالأديان، ولا حتى بالفلسفات الشمولية التي تقدم رؤية للوجود والقيم، ونظرية المعرفة، بل هو شامل حتى لأولئك الذين يتصورون أنفسهم متحررين أو مستقلين؛ فمثلاً "إدوارد سعيد" الذي يدافع عن حرية الفكر واستقلاله ويرى أن «الوحي كارثة إذا ما سعى المثقف للتنظير بموجبه»؛ لأنه يجعله تابعا لمذهبية؛ يعود ليدعو المثقف للانضواء تحت راية العلمانية التي يعلن انتماءه إليها، ومن ثم يؤكد على أن إجابات الأسئلة الثقافية ينبغي أن يختارها المثقف من داخل العالم العلماني مستخدماً وسائل علمانية[٢].

√ ولما كان الانتماء بالنسبة للمثقف متحدداً بمرجعية تكون الأولى بالنسبة له ثقافياً عنى ذلك أن المثقف المسلم إن لم تكن مرجعيته الإسلام في مقرراته

(١) رواه مسلم في كتاب الزهد رقم ٢٩٨٥.

(٢) انظر صور المثقف – إدوارد سعيد ٩٤..

القرآنية، والنبوية، فإن له مرجعية أخرى حتى وإن اشتغل بالإسلام نفسه في عمله الثقافي، فإنه – هنا– يتعامل معه من خارجه مسلطاً عليه مرجعية أخرى، قد تكون متحددة صريحة في فلسفة يتبناها كالماركسي الخالص، وقد تكون تشكيلاً متعدد الأصول، بعضها فلسفي، وبعضها منهجي، وفكري، وبعضها نتاج تطورات ثقافية واجتماعية ما.

حتى من يُتَصوّر أن شرودهم عن الأمة، ودينها قد أوقعهم في حالة اغتراب مذهبي، أو وجودي عام هم في الحقيقة يتشبثون بانتماءات، قد لا تقبلهم، وقد لا يستطيعون التحقق بها، لكنهم يُعزّون أنفسهم بصور من التشبث بها، والاحتماء برواقها، ذلك أن الإنسان – المفكر بالذات – لا يستطيع أن يبقى في حالة عدم فكري، وفراغ محيط؛ وإذا عرضت له مثل هذه الحالة، فإما أن ينهيها بالانصياع إلى انتماء محدد كما حصل لأبي حامد الغزالي الذي اضطرب بين المسالك الفكرية المتصارعة في وقته أياماً، أنهاها بتبني الاتجاه الصوفي، وإما أن ينتهي إلى الانتحار أو الجنون، وهذا ما يفسر تشبث أناس بمذهبيات هم مقتنعون ببطلانها؛ إذ يشعر الفرد من هؤلاء، كما يقول "يوري غلازوف" عن الشيوعي الذي يقتنع بفساد النظرية الماركسية: «أنه عاجز عن الإطاحة بالتراث الماركسي، ذلك أنه يشعر برهبة استثنائية إزاء تصور أنه سيجد نفسه في الخواء دون أي نظرية أو أيديولوجية البتة...»[1] ويفسر أيضاً الارتماءات الولائية لكثير من المثقفين العصرانيين العرب بين أطراف متناقضة، كما حصل لعديد من اليساريين الذين تحولوا إلى دعاة لليبرالية الأمريكية التي كانت لديهم فيما سبق

---

(١) العلم في منظوره الجديد – روبرت غروس، وجورج ستانسيو، ترجمة كمال خلايلي ١٤٤.

عنواناً للإمبريالية – حدث هذا التحول بعد انحسار القطب الشيوعي الدولي، ولا يفسر ذلك لدى جميعهم بأنهم أجراء هناك، نقلوا كفالتهم نحو ممول آخر، فليس الجميع بهذه الصفة.

كما يفسر سرعة السقوط لبعض الشباب الذين كانوا منتمين لدينهم، ثم تعرفوا على مسالك فكرية كشفت لهم جوانب نقص في المسيرة الثقافية التقليدية التي هم جزء منها، فاستخدموا هذه المسالك في حركة نقد لتلك المسيرة، وهو تطور منطقي سليم؛ لكن هذه الحركة النقدية تصاعدت حتى لامست الدين نفسه ما جعله يضطرهم إلى الشعور بحالة ممايزة للدين، أي: بهوت لانتمائهم له – خاصة وقد واكب ذلك مواجهة لهم من المتحمسين للدين ذاته – حيث انتهى بهم ذلك إلى الوقوع في أحضان بديلة لدينهم، صارت هي المرجعية، لها يتجه انتماء التعظيم، والاستمداد، ولروادها الأستاذية، وبهم الاقتداء.

٧ النخبة المثقفة هي رائدة النهوض الحضاري لأمتها، وهذا النهوض لا يتحقق إلا من خلال مشروع له مرتكزات مبدئية، وقيمية، تلك المرتكزات لا تصاغ إلا من خلال تفاعل هؤلاء المثقفين مع الدين؛ دين المجتمع، أو الأمة في إطار ما وصل إليه زمنهم حضارياً، وما يتطلبه مجتمعهم من حلول، يتم عبر هذا التفاعل حسم الموقف الثقافي من الدين تبنياً له، ومن ثم اجتهاداً من داخله، أو رفضاً له، ومن ثم بناء منظومة تصورية وقيمية بديلة – أي: ديناً بديلاً في الحقيقة – أو قبولاً عمومياً له، وإصلاحاً لبعض عناصره؛ وإن كانت كل العمليات الثلاث توصف لدى القائمين بها بأنها إصلاح ؛ أي: أن النهضة لا تنطلق إلا من خلال إصلاح ديني؛ حتى الحضارة الغربية ذات الوجه العلماني

انطلقت من خلال إصلاح ديني، استثمر فيه الدين حتى في تدعيم العلمانية «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

المثقفون المسلمون العصرانيون أخفقوا في هذا المسعى إخفاقاً بيناً أقصد في مجال الإصلاح الديني، بل في تحديد الموقف المنطقي الذي تقتضيه طبيعة الدين – الإسلامي – وتاريخ الأمة، وواقع مجتمعاتها الحاضر، ما موقع الدين في حياة المسلمين؟ وما موقعه في موجهات النهوض الحضاري لها؟ بل ما هو أجلى، وأكثر فردية، هل يؤمنون بالإسلام، وبوحيه على أنه الحق والصدق الحاكم لحياة المسلم الموجه لنشاطها، أم لا؟

لقد كانت – كما يقول جمال سلطان – المداورة، والالتفاف، وتحاشيه في النقاش والجدل هي سبيلهم إزاءه[1]، وهي كما سبق أكبر سبب لأزمتهم، ولاضطرابهم وسطحية دراساتهم للإسلام بعد أن فرضت الصحوة الإسلامية وجودها على الساحة الثقافية، حيث يقع كبار منهم في أخطاء في المجالات العقدية، والأحكام الشرعية يدركها طلاب الثانوي، بل الإعدادي من مدارس المناهج الشرعية، وليس سبب ذلك جهلهم بالمعارف الشرعية فحسب، بل أشد من هذا الجهل اغترابهم عن هذا الدين، وشعورهم على أفضل الأحوال أنهم مجاورون له، لا مندمجون في رحابه؛ ذلك أن الإسلام بما هو منظومة شاملة من المبادئ، والمناهج المتكاملة، المترابطة، لا يمكن أن يستوعب جزئياته إلا من يعيش داخله، ولا يمكن أن يستوعب كيفية صبغ الواقع الحاضر بتعاليمه من لا يستوعب روحه استيعاب معايشة.

---

(١) دفاع عن ثقافتنا – جمال سلطان ٧٩.

√ ما الإسلام ؟ الذي نتناول مسألة الانتماء الثقافي إليه بصفتها شرطاً لازماً لثقافية المثقف المسلم ليكون على مستوى الريادة الثقافية؟

لقد اتضح من خلال ما سبق مرادنا بالإسلام، لكن هدف هذه النقطة هو الإشارة إلى عنصر من عناصر أزمة المثقف العصراني تجاه الإسلام، وهي جهله ؛ لا بتفاصيل الإسلام العقدية، أو الشرعية كما سبق، وإنما جهله بجوهر الإسلام نفسه.

هذا الجهل قائم لدى أكثرهم – وللأسف - باعترافهم الذي أشرنا إليه في "الحوار القومي الديني" في النقد الذاتي من كل طرف لنفسه، وقد قال خير الدين حسيب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية (إن ما يمكن تسجيله على التيار القومي عموماً، وعلى مفكريه بشكل خاص – مع استثناءات مميزة في هذا المجال – هو عدم الإطلاع، والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي وبقدر أقل كثيراً من إطلاعهم على الأدبيات، والتراث الغربي، وهو نقص كانت له نتائجه، وآثاره في بعض توجهاتنا وممارساتنا)[1].

والنتيجة أن يتراءى المثقف العربي المسلم العصراني إسلامه إما من خلال رؤية استشراقية، أو تأمل في التدين الشعبي في مجتمعه، أو قياس على أديان أخرى ؛ بالذات على النصرانية فيما عرف عنها، أو غير ذلك من وسائل غير سليمة في تعرفه على الإسلام؟ ولهذا يتبرع بعض هؤلاء المثقفين بأن يقدم هو صورة للإسلام تخيلاً منه، أو رغبة لديه.

إن الإسلام لدى بعضهم هو كرامات أصحاب القبور الخارقة للسنة الكونية، هو لدى بعضهم الدروشة، واعتزال الدنيا، والاستنكاف عن الكفاح الحضاري فيها.

---

(١) الحوار القومي الديني – مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٧٦.

الإسلام هو التبعية العمياء من الناس لنوعية من الناس يقدمون أنفسهم بصفتهم ممثلي الإسلام ونواب الرسول ﷺ متحكمين في حياة الناس وضمائرهم.

الإسلام نفور من الحياة والأحياء، وشعور بتضخم الأنا مقابل تحقير ورفض الآخر.

الإسلام انقياد لنصوص امتلكت قداسة رسخها التاريخ ومن ثم تعطيل للعقل.

الإسلام هو الصورة التاريخية للمسلمين في فكرهم وحياتهم الاجتماعية.

الإسلام هو مبادئ عامة، وتوجيهات خلقية؛ لترقية الإنسان على قيم العدالة، والصدق، والوفاء وتركه يبدع في حياته العملية مستقلاً؛ أي يصوغها كما يحدد هو.

الإسلام هو ما يدعو إليه دعاته الآن؛ حجب المرأة، وتعدد الزوجات، وبتر الأطراف باسم إقامة الحدود، ورفض الآخر المختلف باسم البراء.

الإسلام هو انتهاك حقوق الإنسان، وكرامته باسم الطاعة الواجبة ديناً من الزوجة لزوجها والأولاد لوالديهم، والمحكوم للحاكم.... إلخ الصور..

إلى جانب هذا هناك جهل منهجي بالإسلام يتمثل في تساؤل كثيراً ما يطرح – وقد طرح مراراً في ندوة الحوار القومي الديني – أي إسلام تدعوننا إليه؟ أي إسلام نطبق؟ أيهما الصورة الصحيحة للإسلام ما عليه المجتمع الفلاني، أو المجتمع العلاني؟ ما ينظّره دعاة اليوم؟ أو ما كان عليه الناس وعلماؤهم قبل خمسين سنة، بل قبل قرون؟

بعضهم يرتب على هذه التساؤلات نتيجة ؛ هي أنه لا يوجد إسلام محدد، وأن الإسلام هو انتساب يبدع بعد ذلك الشخص المنتسب، أو المجتمع، ما يناسبه وفق استجاباته الطبيعية للحياة، وفي أيها هو مسلم ؛ ما دام منتمياً انتماءً رمزياً للإسلام، ولهذا يرفض بعضهم وصمه بالكفر حتى ولو كان يتبنى مناقضات للمبادئ العقدية الإسلامية، فضلاً عن رفض شعائره، وشرائعه.

وبعضهم يقول: هناك إسلام يمثله النموذج المحمدي، لكن تطبيقه في هذا العصر غير ممكن، والدليل اختلاف حال المسلمين حتى الإسلاميين عن تلك الصورة ؛ بما يعني أن الإسلام لا يمثل الآن سوى رمزية تاريخية للأمة الإسلامية، وأن المسلمين – كلهم – وإن كانوا مسلمين بالانتساب إلا أنهم غير مسلمين في واقعهم الحياتي، ومن ثم فإن دعوى الإسلاميين أنهم هم المطبقون للإسلام الصحيح خداع، ومزايدات سياسية واجتماعية ضد مخالفيهم الذين لا يزيدون عليهم سوى بهذا الزعم.

وهناك ألوان أخرى من التصورات غير السوية المتعلقة بالإسلام.

والحقيقة أنه إن عذر غير المسلم في عدم استيعابه لجوهر الإسلام وشموليته، وإن عذر المسلم غير العربي في نقص فهمه للإسلام بسبب حاجز اللغة بينه وبين العربية ؛ اللغة التي نزل بها كتاب الإسلام وجاءت بها سنة رسوله ﷺ، فإن المثقف العربي المسلم غير معذور في تشوه هذا الفهم لديه، ولا مقبول منه لا علمياً ولا دينياً أن يتطفل على موائد بعيدة ليتعرف منها على إسلامه، وبين يديه مصدراه الأصليان: القرآن الكريم الذي تجمع الأمة الإسلامية كلها على عده المصدر الأول للإسلام، والسنة النبوية الثابتة عن الرسول ﷺ.

إن الإسلام الذي نتحدث هنا عن الانتماء الثقافي إليه مذهبية شاملة ؛ أي: منظومة من التصورات عن الوجود، والكون، والإنسان، والحياة، ومن القيم الموجهة لحركة المسلم في حياته، فكرياً وسلوكياً، ومن النظم التشريعية التي تُوصِّف بعض مسالك الإنسان في حياته العبادية، والعملية.

هدف هذه المنظومة الأصلي هو تحقيق مصالح الإنسان، ودرء المفاسد عنه في حياتيه الدنيوية والأخروية.

وإذا كان الناس ؛ مسلمين، وغيرهم يجمعهم استهداف مصالح ؛ فلا غرابة أن تلتقي البشرية مع بعضها، وأن تلتقي مع الإسلام في مسالك حياتية كثيرة بحكم هذا الأصل المشترك ؛ ولأن المصالح الاجتماعية – تحديداً – متغيرة ومتجددة فقد وضع الإسلام في مصادره الأصلية المعالم الأساسية لهذه المصالح، وأناط بالعقل الاجتهادي تحرير الصور العملية التي تحقق المصالح من جهة، وتقوم على المعالم الإسلامية من جهة ثانية، وتواكب السقف الحضاري الذي تعيشه من جهة ثالثة، فتكون تلك الصور هي الإسلام بالنسبة لأهلها، وتكون صور أخرى مختلفة إما بسبب تغير الزمن، أو بسبب اختلاف الظروف هي الإسلام أيضاً بالنسبة لأهلها.

هكذا يصبح لدينا نوعان من الإسلام:

الأول الإسلام النظري: وهو ما قررته نصوص القرآن، والسنة الصحيحة من مبادئ إيمانية، وقيم خلقية، ونظم تشريعية، وهي ثابتة لا تتغير بعد اكتمالها وستظل تمثل الصورة المقبولة عند الله لمن يسعى لرضاه ﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ

نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وهذا النوع منفصل عن الإنسان.

الثاني: الإسلام العملي = التطبيقي = التدين: وهو الذي يقوم به الناس؛ فكراً، وسلوكاً.

فاجتهاد آحاد العلماء، وتطبيقات الناس لهذه الاجتهادات؛ خاصة في المجال الاجتماعي تمثل إسلاماً ذاتياً، أي قائماً بالأشخاص، ولأن الأشخاص أبناء بيئاتهم، وظروفهم؛ فإن هذا الإسلام = التدين مرتبط بالظروف أيضاً، فشخصان مثلاً في وقت واحد – وهو مثال يذكر في الفقه – أحدهما في المدينة، وعلى مقهى فاشترى زجاجة خمر بدل الماء ليطفي بها ظمأه فعمله هذا فسوق أي: خروج على الإسلام، وارتكاب لمحرم، وشخص آخر تاه في البرية، وأوشك الظمأ أن يقتله فوجد زجاجة خمر ليس أمامه سواها فشربها استبقاءً لحياته فعمله هذا جائز، بل واجب، لأنه درء مفسدة كبرى بمفسدة دونها. وإذا كان هذا في أحكام صريحة كالخمر، وفي مجال فردي فإنها في الأحكام الاجتهادية وفي المجال الاجتماعي أوسع مدى، وأكثر تنوعاً.

إن المطلوب - مبدئياً - من المثقف المسلم لتحقيق انتمائه الثقافي للإسلام هو:

أولاً: تبني معطيات القرآن، وصحيح السنة في مجالاتها الثلاثة: عقيدة، وقيماً، ونظماً.

ثانياً: اصطناع المنهج السليم لصياغة الحياة الثقافية، والاجتماعية في ضوء تلك المعطيات، أما الاجتهادات الفردية للعلماء، وتطبيقات المسلمين؛ تراثية، أو معاصرة؛ فإنها تبع لتلك المعطيات ليست مساوية لها، فضلاً عن أن تكون

أصلاً، ومن ثم فهي خاضعة للمحاكمة في ضوء تلك المعطيات، وهذا المنهج يتجاوز التراث الإسلامي نحو التراث الإنساني كله، الذي يُنظر فيه في إطار تلك المعطيات؛ ليكون مقبولاً إسلامياً، أو لا.

√ لعل مما يسهم في تجلية هذه القضية؛ قضية الانتماء الثقافي للإسلام لدى المثقف المسلم الإشارة إلى الأمور التالية:

الأول: تفسير الوجود:

كما هو معلوم فإن الاشتغال الأكبر لدى المثقف المعاصر هو في المجال الاجتماعي الذي يسخر له مساراته الثقافية فكراً، وأدباً، وفناً، وغيرها، والمجال الاجتماعي سياسياً، واقتصادياً، وأمنياً وعسكرياً لا يمكن أن يحقق غايته إذا لم يرتكز على فلسفة للوجود كله، والوجود الإنساني أساساً، أي لا يحقق أمن الإنسان، وطمأنينته، وسعادته إذا افتقد هذا الارتكاز، بل إن الأمر أسوأ من ذلك، إن تلك النظم السياسية، والاقتصادية، ونحوها تصبح مصدر شقاء لهذا الإنسان، ومثل ذلك، بل أشد، حينما ترتكز هذه النظم على فلسفة مصادمة للفلسفة التي يتبناها المجتمع المطبقة فيه هذه النظم.

إن حركة الإنسان السياسية، والاقتصادية حينما تقوم على تفسير للوجود يتصور الدنيا فرصة محدودة، ومجرد ممر نحو الحياة الحقيقية، التي ستكون بعدها، وأن تأمين تلك الحياة الحقيقية يتم من خلال جهد الإنسان في هذه الحياة العابرة ستختلف كثيراً عن حركة من يتصور حياته الدنيوية هذه هي كل شيء بالنسبة له، وأنها فرصته الوحيدة لاقتناص ما يمكن من لذة.

ومثل ذلك ما بين تصوري من يؤمن بأن الوجود غيب، وشهادة، وأن عالم الشهادة الدنيوي جزء صغير من ذلك الوجود الكبير، في مقابل من يحصر

الوجود في عالم الطبيعة؛ منكراً الوجود الغيبي، وكذلك ما بين تصوري من يوقن بأن له إلهاً رقيباً عليه سيحاسبه على أعماله، ومن لا يؤمن بإله أساساً أو يؤمن بإله معتزل لهذا العالم.

وكذلك ما بين تصوري من يؤمن بأن للحقيقة مصدرين هما الوحي الإلهي، والعقل الإنساني، ومن يحصر مصدرية الحقيقة بالعقل الإنساني وحده... إلخ.

الخلاصة أن تفسير الإسلام للوجود سواء فيما يتعلق بالوجود الإلهي في علاقته بالإنسان وعلاقة الإنسان به، أو بعوالم الغيب الأخرى كالملائكة، والشياطين، أو بالحياة الآخرة، وأحوالها المستقبلية، أو فيما يتعلق بالإنسان؛ في أصله، وحكمة وجوده الدنيوي، ومصيره بعد هذه الحياة – أنه – ليس مجرد تصور ذهني يُركن جانباً ليتفاعل المسلم بعد ذلك في حراكه الثقافي غافلاً عنه أو ملغياً لفاعليته، كلا إن هذا التفسير إذا كان تبنيه – لدى المثقف المسلم – صحيحاً سيتخلل فعله الثقافي أياً كان الموضوع الذي يشتغل به، وسيكون له حضور فاعل في كل سجالاته كما أن له حضوره في سلوك المسلم وتصرفاته، وفي الثاني توضيح تطبيقي.

الثاني: التوحيد:

التوحيد هو العدل في شموليته الوجودية، وانتفاء التوحيد من أي جزئيه في الكون انتفاء للعدل ومن ثم حلول للظلم والفساد ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣].

ومن ثم فالتوحيد هو العدل الكامل الذي تصبح حياة الناس بدونه ظلماً، وضلالاً، وباطلاً، التوحيد هو جوهر الإسلام الذي يمثل حقيقته، وينشر صبغته على كل تشريعاته. شعار التوحيد في الإسلام "لا إله إلا الله" التي لا

تنحصر في تصور ذهني سلبي أو إيجابي بالنسبة لله سبحانه وتعالى بإثبات تفرده بالربوبية، ونفي أي مماثلة أو مشابهة، له من سواه، وإنما تشمل مع هذا التفاعلَ العمليَّ بالتوجه الروحي والفكري والحركي نحو الله بالعبادة دون من سواه.

في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية" ذكر الفاروقي – رحمه الله – جوهرية هذا التوحيد للإسلام من خلال عديد من المبادئ؛ مثل التمايز بين الخالق والمخلوق، والإدراكية، والغائية، وتناول جانبه المنهجي المتمثل بالوحدة، والعقلانية، والتسامح، كما تناول جانب المحتوى فيه المتمثل بكونه مبدأ تفسير الوجود الماوراء طبيعي، ومبدأ فلسفة الأخلاق الإسلامية، والقيم، ومبدأ وحدة الأمة الإسلامية، وهي عناصر مهمة في هذا المجال – يمكن للقارئ الرجوع إليها[1]، لكني هنا سأشير إلى عدد من المسائل التمثيلية أوضح من خلالها كيف يمكن أن يتجلى التوحيد لدى المثقف المسلم في عمله الثقافي، سأذكر خمس تجليات للتوحيد في الجهد الثقافي الإسلامي:

(أ) التعامل مع الأشياء في هذا الوجود: تعرفاً عليها، ودراسة لها بعلم راسخ بمصدرها الذي خلقها سبحانه، وحدد طبيعتها، وغايتها: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

والله سبحانه يؤكد هذا المعنى حينما يتحدث عن الأشياء ويعرف الإنسان بها، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٣-٥].

(١) أطلس الحضارة الإسلامية إسماعيل الفاروقي ولوس لمياء ط١٢ ص ١٣١.

حيث يتكرر تحديد المصدرية في كل آية: خلق السماوات – خلق الإنسان – والأنعام خلقها.

ولا ريب أن تحديد مصدر الشيء يعطيه قيمة خاصة، ويجعل متلقي هذه الثقافة واعياً ما يتلقاه، ولهذا نجد الناس يسألون أول شيء عن أصل الشخص، وموقعه الاجتماعي.

وهذا بخلاف الفكر التائه الذي يجهل أصل الأشياء التي يتعامل معها، أو يتجاهلها فيجيء حديثه مبهماً فاقداً للروح ؛ فضلاً عن الذي يردها إلى أصلٍ خاطئٍ فينعكس هذا الخطأ على تعامله الفكري مع هذا الشيء؛ تعرفاً عليه، وحكما عليه، ورسما للعلاقة معه كما في التصور الدارويني للإنسان مثلاً.

(ب) وحدانية الذات الإنسانية في توجهها لله قصداً، وطلباً، وتحرراً من التعلق بغيره: فتكون ثقافة المسلم، ومن ثم فاعليته الثقافية متسمة بالاطمئنان اليقيني بما هي عليه والاستغناء عن التعويل على ما سوى الله وحده فلا تتنازعها الجواذب والمعبودات الأخرى فتفقد اليقين ولا تستقر على وجهة، وتظل في اضطراب وحيرة.

ولقد ضرب الله مثلاً للموحد مقابلا للمشرك المتوزع بين آلهةٍ متعددةٍ لتأكيد الفرق الشاسع بينهما في الحياة.

قال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

والمتأمل في تاريخ الفكر البشري يجد الفرق جليا بين الموحدين لله توحيداً كاملاً راسخاً من أتباع الأنبياء الملتزمين بمنهجهم، دون ما أحدث من شركيات ووثنيات، وبين غيرهم ممن فقدوا هذا المنطلق، أو ضعف لديهم، وتلوث

بالبدع والشركيات ؛ في ثبات الأولين، واستقرار يقينهم على تقلب الظروف، مقابل تخبط الآخرين، وكثرة تنقلاتهم، وتراجعاتهم.

وبالإمكان الإشارة هنا إلى مسألتين مهمتين من مسائل التوحيد الفكري :

الأولى: وحدة الحقيقة في رؤية المسلم القائمة على التوحيد، فالله سبحانه وتعالى هو الحق وهو مصدر الحقائق كلها :

* فهو الذي أنزل حقائق الدين في تعاليمه التي جاء بها رسوله ﷺ.

* وهو الذي أودع عقل الإنسان الحقائق الفطرية التي بها يرتقي في مدارج العلم.

* وهو الذي خلق الحقائق الكونية التي تتجلى في سننه في الكون المادي والحياة البشرية.

وهذا يعني أنّ الحقائق لا يمكن أن تتناقض فيما بينها، ولا يمكن أن يَرِدَ -حتى - افتراض ظهور حقائق تناقضها ؛ لأنّ هذا الافتراض يعني لدى صاحبه تصور وجود إله سوى الله يستطيع مناقضة خلق الله وأمره وهذا هدم للتوحيد وهو تصور غير منطقي أصلاً لأنّ الكون لا يمكن أن يقوم على حقائق متناقضة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء٢٢].

ولهذا فالمثقف المسلم في فاعليته الثقافية يتعامل مع الموضوعات في الفكر وعالم الطبيعة والحياة الإنسانية بثقةٍ، وثباتٍ، ويقينٍ، بأن ما تقرر من حقائق مطلقة أياً كان مصدرها -الوحي، أو الفطرة الإنسانية، أو الواقع الكوني والبشري - لا يمكن أن يرد ما يناقضها خلافاً لمن يختل لديهم هذا اليقين الإيماني والتوحيدي فيَهْتَزُّون أمام كل جديدٍ في الأفكار والمكتشفات يزعم أصحابه

مناقضته لحقائق سابقة موجودة لديهم -خاصة ما كان مصدرها الوحي- وهذا ما وقع فيه كثير من الفلاسفة وعلماء الكلام والعصرانيين.

الثانية: الأسباب: المثقف المسلم تقوم ثقافته الإسلامية على الإيمان بأن الله وحده هو الخالق المدبر، وبأن مشيئته هي الغالبة، وبأنه لا يحدث شيء في هذا الوجود إلاّ بعلمه، وإذنه، وخلقه، وتصريفه.

كما تقوم -في الوقت ذاته- على الإيمان بأن الله أجرى هذا الكون وفق سنن ثابتة «قوانين» تنتظم حركته المادية، والإنسانية على أساسها مما يجعل معرفة الإنسان بهذه السنن، والأسباب وسيلة لعلمه بالمسبَّبات التي ستأتي تاليةً لها، وعلمه بالمسبَّبات وسيلة لعلمه يسبق الأسباب، وبهذه ترتقي حياة الإنسان المادية والإنسانية.

ولكنه لا ينقطع إلى هذه الأسباب فيتضخم لديه تأثيرها فيتعلق بها في جلب النفع، ودفع الضرّ غافلاً عن مسببها سبحانه كشأن الماديين، والغافلين الذين ضعف لديهم هذا الجانب من التوحيد وهو التوكل على الله وحده واعتقاد أنّ الأسباب جارية بأمره، تابعة لمشيئته.

كما أنّه من جهة أخرى لا ينكر الأسباب ويتبرأ من الأخذ بها والتعامل معها، ويعد الآخذ بها مشركاً بالله غيره، وعابداً سواه، كما وقع في ذلك بعض الصوفية والمتكلمين.

إنّ المثقف المسلم يدعو إلى الأخذ بالأسباب ويستثمر أنضج ما وصلتْ إليه الخبرة الإنسانية في تحسين الأوضاع، وعلاج المشكلات؛ في كل المجالات الصحية والعسكرية، والاجتماعية، وغيرها؛ ولكنه يربط الناس بخالقهم

وخالق هذه الأسباب ومُسخِّرها لهم تَماماً كما يربط حياتهم بكل إمكاناتها المتجددة بشريعة الله.

لقد أدى تأثر المسلمين -وخاصة المثقفين العصرانيين- بالثقافة الغربية المعاصرة التي تستبعد قضايا الإيمان في مجالات المعرفة، والحياة المادية والاجتماعية إلى أن أصبحت كتابات كثير منهم خالية من ذكر الله منحصرة في عالم الأسباب وحده حتى لا تكاد تجد فارقاً بين ما يكتبه هذا الصنف وما يكتبه أعتى الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله سبحانه.

والمثقف المسلم وهو يرفض بداهة هذا المنهج العوج لا يسوغ له أن يقف مضاداً له، رافضاً تلك المنجزات الفكرية، والمادية التي استحوذت على عقولهم.

كلا، إنّه يأخذ تلك المنجزات ليطويها في دائرة الإيمان الذي يحمله حتى يهيمن عليها فيقدمها للناس بصفتها نعماً يتجهون بالشكر لمنعمها، بعد أن كانت فتناً تصرفهم عن الله فيؤلهونها، أو يؤلهون من أنتجها.

(ج) ربط الناس بالله: من خلال إحياء القيم المنبثقة من صفات الله ليتفاعل الناس معها في حياتهم الواقعية.

إن المعهود تاريخياً أن الموقع العقدي للأسماء والصفات لدى المسلم هو التنزيه عن أن يكون لله فيها شريك، أو مثيل، أو شبيه، أو أن تعطل عنه بعد أن أثبتها لنفسه. وفي الجانب التعبدي مناجاة الله بهذه الأسماء والصفات ودعاؤه بها.

وكل هذا حق؛ لكن تفاعل المسلم مع أسماء الله وصفاته يتجاوز ذلك نحو الجانب التطبيقي العملي؛ بحيث تصبح قيماً سلوكية.

وصفات الله نوعان من حيث التجاوب العملي للمسلم إزاءها:

* صفات ينبغي أن يتحلى الإنسان منها بما يستطيع بحسب طاقته البشرية، وكلما كان الإنسان أكثر تمثلاً بهذه القيم - الصفات -كان أقرب إلى الله، وأحب إليه، ومنها صفات العدل والكرم، والجمال، والطيب، والصدق والوفاء والحياء والبر ونحوها.

قال ﷺ فيما رواه مسلم: **(إنّ الله جميل يحب الجمال)**. وقال فيما أخرجه الترمذي -: **(إن الله طيبٌ يحب الطيب، نظيفٌ يحب النظافة، كريمٌ يحب الكرم، جوادٌ يحب الجود)**[1].

* صفات تقتضي قيماً مقابلة حيث يحمد الإنسان على تمثله لمقتضياتها المقابلة. مثل القيومية التي تقتضي اللجوء إلى الله والاعتماد عليه.

إذا إنها يستحيل تمثل الإنسان لها، أو لا يجوز للمسلم أن ينتحلها بين يدي الله كالكبرياء، والجبروت؛ التي تقتضي الذل لله، والخضوع، والدعاء.

يقول ابن تيمية: «إن من أسماء الله وصفاته ما يحمد العبد على الاتصاف به كالعلم، والرحمة، والحكمة وغير ذلك، ومنها ما يذم العبد على الاتصاف به كالإلهية، والتكبر، والتجبر، وللعبد من الصفات التي يحمد عليها ويؤمر بها ما يمتنع اتصاف الرب به، كالعبودية، والافتقار، والحاجة، والذل، والسؤال ونحو ذلك»[2].

---

(١) الحديثان؛ روى الأول منهما مسلم وغيره، وروى الثاني الترمذي، وقال عنه: حديث حسن. انظر: جامع الأصول، لابن الأثير ٦١٤/١٠، ٧٦٧/٤.

(٢) الصفدية، لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٣٨/٢.

(د) النظرة التفاؤلية في فاعليته الثقافية: ذلك أنّ المسلم بحكم إيمانه بالله، وبحكمته، وإحاطة علمه، وبعدله؛ يغمر التفاؤل، والبشر عناصر ثقافته.

فهو يوقن أن وراء كل الأحداث حكماً، وأنه ليس فيها ظلم، أو غدر، تعالى الله عن ذلك، حتى وإن وقف علمه عن إدراك تلك الحكم.

كما أن ارتباطه بخالقه، وشعوره بمعيته؛ يغمره بالأمن النفسي، والفكري والرجاء، والأمل، مهما احلولكت الحياة.

وهذا بخلاف الذين يفقدون هذا الإيمان فيتصورون الحياة، وأحداثها حركة فوضوية لا قصد لها، ويرون الإنسان في هذا الوجود بحكم عدم إيمانهم بالله كشخص قذف به في بئر مليئة بالهوام التي تحتوشه فهو في حركة كفاح لاتقائها، وقلق متواصل منها، ومن مصيره، ولا أمل لديه بالخروج من هذه البئر لعدم وجود أحد خارجها يمكن أن يستغيث به ليساعده على النجاة، فهو في قلق واغتراب وتشاؤم متواصل كما صورته الفلسفة الوجودية.

إنّ نغمة التشاؤم والاغتراب التي تشيع في بعض كتابات المثقفين العرب وهم يتحدثون عن أوضاع الأمة، ومستقبلها؛ فيصورون أمامها المستقبل مظلماً والأزمة خانقة، ويقطعون عليها آمال النهوض بتضخيم التخلف المادي الذي تعيشه مقارنة بالأمم الأخرى - إن هذه النغمة - ليست من الإسلام في شيء.

وعليه فينبغي للمثقف المسلم وهو يؤدي دوره الثقافي أن يبث في روع الأمة التفاؤل وأن يبعث البشارات النبوية وأن يبرز الجوانب الإيجابية في حياة الأمة لا من أجل التخدير، والهروب من الواقع المتردي للأمة؛ وإنما التزاماً بمنهج الإسلام الذي يقرر أن حال المسلم كلها خير له؛ لأنه **(إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له)**[1].

---

(١) من حديث رواه مسلم في كتاب الزهد، باب المؤمن أمره كله خير برقم [٢٩٩٩].

ولأنّ سبب التفاؤل بالنصر، والفلاح موجود ميسر للأمة، وإن عمي عنه بعض الغافلين، وهو اعتصامها بحبل الله، وإيمانها الحقيقي به سبحانه.

ولأن واقع الأمة في فترتها الحضارية الراهنة وإن كان مترديًا إلاّ أن بشارات التغير، والظهور، وتحقق موعود الله بالنصر، والغلبة، وتهاوي قوى الكفر الطاغية في الأرض تزداد يومًا بعد يوم، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

(هـ) الكرامة الإنسانية: لا تتحقق كرامة الإنسان بصورتها السامية إلا من خلال تجريد توحيده لله تعالى، وأبرز مظاهر الكرامة الحرية من الاستعباد للأهواء، والشهوات، والضغوط الإغرائية وإلقاء الشيطان.

حيث يخضع الإنسان في فكره، ومن ثم في عناصر ثقافته لهذه المعبودات، أو بعضها إذا فقد توحيده لله، أو ضعف لديه، أما الموحد لربه، المخلص في تعبده له فإنّه يصان بهذا التوحيد عن تلك المغويات، ويتسامى عليها ومن ثم يكون أداؤه الثقافي التوحيدي عامل تحرير لعقول الناس، وقلوبهم، وسائر حياتهم من العبودية لغير الله وبالتالي تحقيق إنسانيتها الحقيقية.

حينما سأل رستم قبل موقعة القادسية ربعي بن عامر عن هدفهم وماذا يريدون قال رحمه الله: «الله ابتعثنا ليخرج بنا من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا، والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام».

وفي مقابل هذا الأداء الثقافي القائم على التوحيد الجهود الثقافية القائمة على الوثنية الدينية، والفكرية التي تكرس ثقافة الخنوع، والاستعباد لغير الله، سواء أكان لرجال الدين، أم لشخصياتٍ بارزةٍ فكريًا، أو فنيًا، أو عسكريًا، ونحوها،

أو تعبده لغرائزه المادية كما في الوجودية الملحدة، وبذلك تهدر إنسانيته، وينزل إلى المرتبة الحيوانية بل أسوأ من ذلك.

الثالث: هيمنة الوحي على التفكير:

لئن كان التوحيد هو مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن شهادة أن محمداً رسول الله تقضي بأن يخضع المسلم عقلاً، ونفساً، وأعضاء لما جاء به ﷺ في القرآن الكريم، وفي سنته الشريفة خضوعاً قائماً على يقينٍ راسخٍ بأنه الحق الواجب الإتباع، المحقق للمصلحة، وأن ما خالفهما باطل، جالبٌ للضرر، والمفسدة.

ولقد كان هذا الإيمان في حياة المسلمين على الرغم من ضعف أثره في حياة كثيرٍ منهم عامل صدٍّ ومقاومةٍ للوافدات الفكريَّة الفاسدة التي سعى كثيرٌ من أعداء الأمة كفاراً أو منافقين لبثها فيها كي تفسد دينها وتستحوذ على مقدّراتها.

والآن فإن مما يضغط به كثيرٌ من العصرانيين على ذوي الثقافة الإسلاميَّة من أجل الحوار، والتبادل الثقافي، وتجسير العلاقات الفكريَّة ما يطلق عليه: **العقلانيَّة** التي يقدم في ضوئها كل طرفٍ آراءه ومعتقداته، وأحكامه على الأشياء بصفتها أفكاراً قابلةً للنقد، والمناقشة والرفض، مقتنعاً بأن حقها من الصواب، والصحة مُساوٍ لحقوق آراء الأطراف الأخرى.

وهذا إذا كان الحوار في مجالات الآراء، والاجتهادات البشريَّة فإن المسلم مطلوبٌ منه طلب الحق، وعدم التعصب لرأيه لكونه اجتهاده الخاص، فيعرِّف غيره برأيه، ويطلب ما عند الغير ليعرفه، وإذا كان الرأي المقابل أقرب إلى الحق من رأيه، تنازل عن رأيه، وأخذ بالرأي المقابل تعبُّداً، أيا كان حامل الرأي المقابل، مسلماً، أو كافراً.

لكن المثقف المسلم لا يمكن أن يتنازل لهذا الضغط فيساوي ما جاء به القرآن، والسنة من قضايا إيمانية، أو أحكام شرعيَّة منزهة عن الخطأ، والنقص بالآراء البشريَّة الناقصة المحدودة ؛ لأن هذا التنازل ليس مجرد خرمٍ في إسلاميَّة ثقافته، بل خللٌ في إيمانه بالله، وبوحيه.

لكن ذلك لا يعني أن يعزف المثقف المسلم عن مداخلة الواقع بمبادئ الإسلام وأحكامه، مقتصراً على رؤاه الشخصيَّة التي يؤيد بها، أو ينقد رؤى أخرى في مجالاتٍ جاء الوحي فيها بالبيان، والهدى، كلا ؛ إنه يداخل، ويحاور بمعطيات دينه الآخرين، ولا يتنازل عنها، ولكن يتنازل تنازلاً افتراضيا لينطلق مع الآخر من نقطة التقاء ﴿ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾[سبأ ٢٤].

ولقد ذم الله في القرآن فريقين من الناس :

* فريق الذين أعرضوا عن القرآن، ولم يستفيدوا من نوره، وصاروا يتلقَّفون الفكر من موائد أخرى ويعالجون الواقع بالظنون البشريَّة، ويتلهَّوْن بمطارحاتٍ فكريَّةٍ تفقد يقين الحق ونور الوحي: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ﴾[النجم ٢٣].

* وفريق الذين اختلفوا في الوحي ؛ فآمنوا ببعضه، وكفروا ببعضه الآخر، أو لم يكفروا ولكنهم أغفلوا ما يتعارض مع رؤاهم وتجاهلوه، أو وصل بهم الحال إلى ضرب بعضه ببعضٍ حينما يحكِّم هؤلاء واقعهم أو تصوراتهم المسبقة فيه، مذهبيَّةً أو حزبيَّةً، أو شخصيَّةً ؛ فيختلفون فيما بينهم، وتتجارى بهم الأهواء، وكلٌّ يزعم استناده إلى الوحي في وجهته - على حد قول الشاعر - :

وكم من فقيهٍ خابط في ضلالةٍ وحجته فيها الكتاب المنزل

وهكذا نتيجة الانتكاس في التعامل مع الوحي بتقديم الفكر عليه، لا تقديمه على الفكر انتكست حال الناس، فصار هذا الوحي موطن خلافٍ، وشقاقٍ، والله أنزله ليكون مؤلفاً للقلوب، رافعاً للنـزاع إذا تحاكم الناس إليه واجتمعوا عليه.

وهذا هو البغي البشري الذي ذكره الله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [البقرة ٢١٣].

وعليه فإن من أولويات جهد المثقف المسلم ترسيخ هذا المنطلق في حركته الثقافيَّة وفي وعي الناس بأن يكون الوحي "القرآن، والسنة" هو مصدر العلم الأول الذي تؤخذ منه الحقائق بتسليمٍ مباشرٍ، ويقينٍ كاملٍ، دون تشكُّكٍ، أو تساؤلٍ.

ينبغي أن يقر في خلده أنه كلما عظمت صلته بالقرآن، وبسنة رسول الله ﷺ واستمداده منهما، والاستظهار بهما في الحركة الثقافيَّة ازداد فكره قوةً، ووعيه إشراقاً، وتوفر لديه من إمكانات الإبداع، والتجديد ما لا يمكن لغيره، والتاريخ يشهد بذلك؛ فالاجتهاد، والتجديد وبعث الأمة بعد خمودها، إنما قام به علماء الأمة الدائرون في فلك الوحيين دون غيرهم[1].

لهذا فحتى يحقق المثقف المسلم أداءً ثقافياً فاعلاً لا بد له مما يلي:

[١] أن يعظم أمر الوحي ونصوصه بمصدريها القرآن الكريم، والسنة المطهرة حتى يكون استقبال الناس لها، ولمدلولاتها أعظم من استقبالهم لرؤى الآخرين

(١) انظر: تصورات أولية. أبو عبد الرحمن بن عقيل ٧٣.

ومقولاتهم فيأخذونها على أنها تمام الصدق، وكمال العدل؛ بإطلاق ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام١١٥].

لقد كان هذا الشعور الإيماني لدى المسلمين تجاه النصوص الشرعيَّة عامل حصانةٍ لهم من تغريب أهل الضلال، ولهذا سعوا جهدهم لإضعافه واستبشروا حين رأوا كثيراً من المسلمين تستهويهم الرؤى البشريَّة المتدثرة بدثار العلم والدراسات التجريبيَّة منصرفة بهم عن الوحي الذي كان مهوى أفئدتهم من قبل.

لقد كان المسلم - كما يقول المستشرق جب - لا ينظر إلى الأشياء إلا بمنظار النصوص الشرعيَّة، وتعاليمها، وكانت هذه التعاليم هي كل شيءٍ بالقياس إليه.. إلى أن يقول: «أما الآن فقد أخذ يمد عينه إلى ما وراء عالمه المحدود، وصار يقرأ مقالات في مواضع مختلفة الألوان، لا صلة لها بالدين، بل إن وجهة الدين لا تناقش على الإطلاق فيها، وأصبح الرجل من عامة المسلمين يرى أن الشريعة الإسلاميَّة لم تعدْ هي الفيصل فيما يعرض له من المشاكل، ولكنه مرتبطٌ في المجتمع الذي يحيا فيه بقوانين مدنية لا يعرف أصولها، ومصادرها، ولكن يعرف على كل حالٍ أنها ليستْ مأخوذةً من القرآن»[1].

ولما ظهرت الصحوة الإسلامية معلية شعار العودة إلى الكتاب والسنة هب عصرانيون عرب لمناوأة هذا التوجه من خلال تحطيم قدسية هذا الوحي فيما اشتهر بالقراءات المعاصرة، أو النقدية للقرآن.

[٢] استحضار نصوص الوحي في موضوعه؛ إذا اتجه المثقف المسلم للقيام بجهدٍ ثقافي فإنه يبادر إلى استحضار الآيات، والأحاديث التي لها صلةٌ بموضوعه سواء أكان سيستشهد بها، أم سيأخذ بمضمونها، أم سيستهدى

(١) نقلاً عن العلمانيَّة - سفر الحوالي، ص ٥٨٦.

بتوجيهاتها. ويتم له ذلك بواسطة حفظه إن كان حافظاً، أو بالمعاجم، وكتب التفسير الموضوعي، وكتب السنة الجامعة من خلال الفهارس التفصيليَّة، ومن خلال الحاسوب، والأقراص المدمجة، والشبكة العنكبوتية، ونحو ذلك. وسيأتي لاحقاً توصيف موجز لمنهج استثمار الوحي.

الرابع: الشمولية:

سبق ذكر أن الشمولية خاصية منهجية للثقافة وأنها كذلك في الثقافة الإسلامية حيث تتجلى الثقافة الإسلامية بكل عناصرها في وحدة عضوية متماسكة، لا أجزاء مفككة، سواء على مستوى التصور للإسلام، أو على مستوى التطبيق، حيث يتمثله حامله في كل كيانه تصوراً إيمانياً، وعبادة، ومناجاة، وأخلاقاً، وحركة استخلافية في الحياة.

ولهذا فإن من أهم ما يحقق للمثقف المسلم صحة تصوره ومن ثم تبنيه للإسلام، ثم حركته به استيعابه لهذه الشمولية؛ أي تعاطيه مع عناصر الإسلام كلها بتناسبها المقرر لها شرعاً؛ ينبغي للمثقف المسلم في هذا المجال ما يلي:

(أ) الانطلاق من وعيٍ صحيحٍ بشموليَّة الشريعة الإسلاميَّة، ومنهجها المستوعب؛ حيث يتحقق هذا التوجيه الشمولي في كل دوائر الحياة البشريَّة، ويتحقق ذلك بالعلم بمقاصد الشريعة في الكليات الخمس التي جاء الشرع بحفظها:

* الدين، إسلاماً، وإيماناً، وإحساناً، بالعلم به، والدعوة إليه، ومقاومة النقص فيه..إلخ.

* والنفس، بإقامة أساس وجودها، وهو النكاح، والتناسل الشرعي، ورعاية النفس بعد وجودها؛ بالأكل، والشرب، والملبس، والمسكن، وتجنب ما يضيعها قتلاً، وجنايةً عليها.

* والنسل، وهو متداخل مع النفس من حيث شرعية النكاح، وتجنب ما يضيعه زناً، وغيره.

* والعرض، بوقايته من كل ما يهدم إنسانية صاحبه، وشرفه؛ قذفاً، ونحوه...

وهذان متداخلان، ويتداخلان مع النفس، ولذا يُكتفى بواحدٍ منهما.

* والمال بالتملك الشرعي له، وتنميته، ودفع عوارض فساده.

* والعقل بتوجيهه لمجالاته الصحيحة، وحفظه من الفساد.

«والقرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدهما دفعاً لها - في دائرة- الثلاثة الأقسام، وهي الضروريات، ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات، ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات، ويليها مكملاتها»[1]. التي تغطي تغطيةً كاملةً تلك المقاصد الخمس التي جاء الإسلام بحفظها.

---

(١) الشاطبي - الموافقات

والمراد **بالضروريات**: ما لا بد منها في قيام مصالح الدين، والدنيا؛ بحيث إذا فقدتْ لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فسادٍ، وفي الأخرى على خسارةٍ كالإيمان، والعبادات، والحدود.

أما **الحاجيات**: فهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع ما يؤدي إلى الحرج، والمشقة الذي لا يبلغ مبلغ الفساد بفوت الضروريات، مثالها: الرخص المخففة في العبادات، والتمتع بالطيبات في الماديات.

أما **التحسينيات**: فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة، أي: هي مكارم الأخلاق التي لا يخل فقدها بأمرٍ ضروري، ولا حاجي، كنوافل الصدقات، وآداب العادات ونحوها. انظر: الموافقات، للشاطبي ٢/٨-١١.

(ب) ومن أوضح ما يجلي منهجية نشر الشريعة على حياة المسلم بتفاوت جوانب هذه الحياة، ومن ثم اختلاف مسلك الشريعة في إيقاع الأحكام عليها، ومداخلتها بهدي الدين؛ ذلك التصنيف الجميل للشيخ "محمد المدني" رحمه الله لمجالات الحياة، وأسلوب الشريعة في كل مجال منها، يقول المدني:

إن الشريعة الإسلامية لها ميادين ثلاثة في حياة الناس؛ تصول فيها، وتجول، ولها في كل ميدان من هذه الميادين أسلوب يختلف عن أسلوبها في غيره.

أما الميادين الثلاثة فهي:

١) ميدان العقائد.

٢) ميدان العبادات.

٣) ميدان المعاملات.

وأما أسلوبها في كل ميدان من هذه الميادين فهو على الترتيب:

١) أسلوب المخبر الواصف.

٢) أسلوب المنشئ المجدد.

٣) أسلوب الناقد المهذب.

بيان ذلك:

[١] أن العقائد التي يفرض علينا الدين أن نؤمن بها ما هي إلا حقائق ثابتة في نفسها لها وجود واقعي، وهي تفترق في هذا عن المبادئ والأحكام التي هي من قبيل الإنشاء، والتي تشرع للناس بعد أن لم تكن، وتتغير أحياناً بتغير الزمان، والمكان، وتقبل النسخ في عهد الرسالة. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا المعنى بالعبارة الفنية عند علماء الأصول قلنا: إن العقائد من باب الأخبار، والأخبار لا تقبل النسخ، لأن النسخ هو الإزالة والتغيير، والواقع يخبر عنه، أو يوصف، ولكنه لا يغير، ولا يرفع.

فالألوهية وصفاتها حقائق ثابتة، والرسالة والوحي، والكتب السماوية حقائق ثابتة، والبعث بعد الموت، والحساب، والثواب، والعقاب حقائق ثابتة، والجنة، والنار، والنعيم، والعذاب كل ذلك حقائق ثابتة ليس للدين فيها دور يقوم به إلا دور الكشف عنها، والاستدلال عليها، والإقناع بها، فلا هو بالذي أنشأها، ولا هو بالذي يبدلها، أو يزيلها، وينسخها:

ومن هنا قالوا:

إن العقائد لا تقبل النسخ.

ولا تتغير بتغير الزمان أو المكان.

ولا يسوغ أن تكون محل اجتهاد.

[٢] أما العبادات فهي تختلف عن العقائد في أنها إنشاءات أنشأها الله تعالى، ورسم حدودها، وهيأها على صور خاصة، وطلب من عباده، أن يعبدوه بها، فالصلاة عبادة منشأة، مؤلفة من أفعال خاصة، وأقوال خاصة، على ترتيب خاص. والصيام إمساك عن الطعام، والشراب، وجميع الشهوات في زمان مخصوص.

والحج مناسك معينة، لها رسومها، وأوقاتها، وأمكنتها، وأركانها، وشروطها، وهكذا..

ومن الواضح أنها ليست كالعقائد أي أنها ليست حقائق واقعية؛ مهمة المشرع أن يكشف عنها، وإنما هي صور ركبها، وهيأها، ورسمها، وأنشأها بعد أن لم تكن، وهذا محض حقه باعتباره هو الإله المعبود، فمن حقه أن يشرع لعباده ما يعبدونه به، وعليهم أن يرجعوا إلى شريعته في معرفة ذلك كماً، وكيفاً، ومكاناً، وزماناً.

ولهذا يقول أهل الشريعة في إحدى قواعدهم المشهورة: «لا يعبد الله إلا بما شرع».

فالأصل في العبادات، والقرب أنها ممنوعة حتى يرد من الشارع ما يدل على طلبها، ويبين لنا هيآتها ورسومها الخاصة، ولا يجوز لأحد أن يؤلف عبادة من عنده، أو يتصرف في صورة من صور العبادة المشروعة، ثم يعبد الله بذلك، وفي هذا يقول القرآن الكريم ناعياً على المشركين: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ...﴾ [الشورى٢١].

وبهذا الأصل أبطلت البدع في الدين، والعبادات، وما يتصل بها، فكل من أرد القربة فعليه أن يتقرب إلى الله بما شرعه الله، ومن تقرب إليه بما لم يشرعه، ولو كان مظهره طاعة وقربة، فإنه مبتدع متلاعب بالدين.

[٣] وأما موقف المشرع في ميدان المعاملات، فإنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن موقفه في كل من ميدان العقائد، وميدان العبادات:

إن الشريعة ليست هي التي أنشأت للناس صور التبادل والتعاون والتعامل، ولكنها جاءت فوجدت صوراً يتعامل الناس بها، فكان لها موقف منها، غير موقف الإنشاء والرسم، وغير موقف الإخبار والوصف، ذلك الموقف، هو موقف الإقرار، أو التعديل، أو الإلغاء، وهو الذي سميناه "أسلوب الناقد المهذب"، وهي لا تتدخل في هذا الميدان إلا بمقدار ما تحمي مثلها ومبادءها التي جاءت بها: من العدل والتيسير، والرحمة ودفع أسباب التشاحن، والبغضاء، وربط أفراد المجتمع برباط من المحبة، والتعاون على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان.

إن هذا هو ما حدثنا به تاريخ التشريع الإسلامي عن موقف النبي ﷺ حين قدم إلى المدينة، وكان فيها مجتمع، فيها أسواق، ولها صور معينة في البيع والشراء والتعامل والتعاون بالمزارعة، والمساقاة، والمضاربة، والسلم، والقرض، والرهن، والهبة، والعمرى، وغير ذلك.

لم يكن رسول الله ﷺ هو الذي أنشأ ذلك باسم الشريعة، ولم ينزل الله تعالى في شيء من ذلك آية، أو آيات تضيف إلى ما كان لوناً آخر لم يكن.

وإنما كان موقف الناقد المهذب فقط: هذه المعاملة تحقق مصالح الناس، ولا ضرر فيها، فهي مقبولة، ولا اعتراض عليها.

وهذه المعاملة فيها ضرر بين، أو تؤدي إلى الشحناء، والبغضاء، أو تنافي الفضيلة، وما يجب من التعاون على البر والتقوى، فهي غير مقبولة.

وهذه المعاملة ليست خيراً كلها، وليست شراً كلها، فإذا استطعنا أن نخلصها إلى الخير أو نتجاوز عن بعض ما فيها من الضرر، أو الغرر؛ ملاحظة للصالح العام، وأخذاً بجانب التيسير على الناس وتقدير حاجاتهم، فلا بأس من الترخيص بها، والنزول على حكم العرف، والمجتمع في قبول التعامل عليها.

ومن هنا نرى أهل العلم بالشريعة كما وضعوا في جانب العبادات القاعدة التي ذكرناها، وهي: «لا يعبد الله إلا بما شرع» وضعوا في جانب المعاملات قاعدة أخرى مقابلة لها تقول: «المعاملات طلق حتى يرد المنع»[1].

(جـ) كذلك فإن مما يحقق للمثقف المسلم خاصية الشمولية في أدائه الثقافي أن يأخذ الشريعة في عناصرها الجامعة -موضوعاتها، أدلتها ونحو ذلك- وأن لا يتعامل مع عنصرٍ أو أكثر متجاهلاً أو غافلاً عن البواقي.

(١) ميدان التطور في الشريعة – محمد محمد المدني ص٥٠-٥٢، من كتاب الاجتهاد والتجديد، طبع وزارة التربية التونسية.

وإذا كان يصعب عليه التصور الشمولي، فلا أقل من أن يعي الأبعاد الشرعيَّة للمسألة التي يعالجها بالتتبع وسؤال العلماء؛ فإن لإهمال هذا الجانب خطورة فكرية وإيمانيَّة عظيمة، وما وقعتْ كثير من انحرافات أهل البدع والأهواء إلا من هذا السبيل حينما يأخذون بعض الموضوعات، أو الأدلة ويهملون ما سواها، وبالذات ما يقابلها مما يتحقق بالجمع بينه وبينها الموقف الشرعي المتزن.

يقول الإمام الشاطبي في "الاعتصام" وهو يحرر سبب انحراف علماء الكلام في فهم الشريعة: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرفٍ واحدٍ وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعضٍ، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المترتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت.

وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق؛ فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي به إنساناً، كذلك الشريعة، لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليلٍ منها؛ أي دليلٍ كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل؛ فإنما هو توهمي، لا حقيقي، كاليد إذا استنطقتْ فإنما تنطق توهماً لا حقيقة؛ من حيث علمت أنها يد إنسان، لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محالٌ.

فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت واحدة مثمرة»[1].

(د) المحاذرة من الوقوع في ردة الفعل للمواقف المتطرفة التي تتخذها بعض الفرق أو الاتجاهات، أو الأفراد؛ في بعض القضايا؛ لأن ردة الفعل تؤدي غالباً إلى فعلٍ معاكسٍ متطرفٍ أيضاً.

والتاريخ يثبت أن كثيراً من الانحرافات التي وقعتْ فيها الاتجاهات المنتسبة للإسلام كانت ثمرة موقفٍ مضاد لانحراف أرادوا مقاومته؛ فاندفعوا لرده دون أن ينضبطوا بالمنهجيَّة الشموليَّة الإسلاميَّة التي تحفظ للمسلم توازنه الفكري، والسلوكي وهو يكافح في الحياة ويهذب أوضاعها.

ومن ذلك:

* المغالاة في التهوين من شأن العقل، وإنكار قيمته، رداً على الذين تطرفوا في إعلاء قيمة الفكر حتى قدَّموه على النصوص الشرعيَّة.

* التنكر للأسباب؛ رداً على موقف الذين قالوا باستقلالها بالتأثير.

* المغالاة في الزهد إلى درجة الجور على النفس، والأهل؛ رداً على الإيغال في متع الدنيا ونسيان الآخرة.

* تضخيم الجانب السياسي في الحياة الإسلاميَّة لدرجة التهوين من جوانب الحياة الأخرى؛ الروحيَّة، والخلقيَّة ونحوها؛ رداً على الموقف العلماني الذي يستبعد الدين من مجال السياسة.....إلخ.

إن الموقف السليم للمثقف المسلم في معالجة القضايا حتى لو كانتْ قضايا جزئيَّة، ولو كانت مثارة من غيره، وهدفه نقدها؛ هو أن ينطلق مما قرره الشرع

(١) الاعتصام، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، ١/٢٤٥.

بشأنها في موقعها من البناء الكلي للمنهاج الإسلامي ليكون الأساس في فكره هو تقرير الشرع لا موقف المخالف، وبهذا المنهج تتحدد قيمة هذا الموقف بجانبيها السلبي، والإيجابي في ميزان الإسلام.

الخامس: ثبات المعياريَّة والإطلاق:

الثقافة والعلم في الإسلام يختلفان عن الثقافة والعلم لدى الآخرين في الطبيعة، والمنطلق، فالعلم لدى الغرب المعاصر -وبالذات في المجالات الإنسانيَّة، نتيجة لانفصاله عن الوحي الإلهي الموثوق في نسبته للمصدر المعصوم - اتصف بخاصيتين:

الأولى: الوصفيَّة، أو الوضعيَّة، وقد قام هذا المنهج في الأصل مضاداً للعلم اللاهوتي الكنسي الذي كان يمثل إسقاطاً غير موضوعي لتصوراته وأحكامه على الساحة الواقعيَّة "الماديَّة والإنسانيَّة" ولما تخلص العلم الكوني من هذه السلطة وانحصرتْ منهجيته في التجربة، والملاحظة، ، والاستقراء، والفروض، وتحقيقها، وحقق ذلك تقدماً في المعرفة الماديَّة البشريَّة مدَّ الوضعيون ومن أبرزهم الفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت" هذه المنهجيَّة إلى الدراسات الإنسانيَّة التي تعالج موضوعات الإنسان-الاجتماع-الأخلاق- الدين-النظم...إلخ.

فهي تدرس هذه القضايا بصفتها واقعاً يتم تحليله للتعرف على حقيقته، وهذا هو العلم حسب الفلسفة الوضعيَّة التي تجعله متضمناً في إجابة سؤال "كيف؟" لا الإجابة على سؤال "لم؟" لكنها أيضاً تمتد إلى التعليل بشرط أن لا يتجاوز الدائرة الماديَّة وألا يسمح لتدخل التفسيرات الغيبيَّة في ذلك، ومن هنا:

* جاءت تفسيرات نشوء الدين بالعشرات لكنها محصورة بالدائرة الماديَّة مثل خوف الإنسان من المظاهر الكونيَّة، وشعور الفقراء الكادحين بالظلم وحاجتهم إلى نصيرٍ ونحوها.

* كما أصبحت الأخلاق والنظم استقرائيَّة تنطلق مما كان لا ما ينبغي أن يكون ؛ أي : أنها تستقرئ الواقع فإذا رأت قيمة من القيم قد شاعتْ فإن هذا الشيوع كافٍ في اعتبارها قيمةً اجتماعيَّةً محترمةً حتى لو كانت مخالفةً للقيم الإنسانيَّة، أو الدينيَّة.

الثانية : النسبيَّة في القيم، فما دام أن الواقع هو مصدرها، والواقع متغير في أعرافه ونظمه، وقيمه فليس هناك ثبات، ولا إطلاق لشيءٍ مَّا، بل هو نسبي زماناً، وكذلك مكاناً، ومن هنا النسبيَّة في النظر إلى حقوق الإنسان بين ما إذا كان غربياً، أو غير غربي، وقد جعل «دور كايم» مهمة الوضعيَّة هي : «أن تحل في كل شيءٍ النسبيَّة محل المطلق»[1].

أما العلم في الإسلام فهو على العكس من ذلك يقوم على المعياريَّة، والإطلاق لأنه يرتكز في نظرته للأشياء على حقائق الوحي الإلهي الثابت المستمد من علم الله الذي لا يمكن أن يصل إليه البشر مهما كثرتْ تجاربهم وتراكمتْ جهودهم ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء٨٨].

فالمقصود هنا العلم الموحى إذ هو الذي يمتلك هاتين الخاصيتين لا العلم البشري حتى لو تحرك في إطارهما.

(١) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعيَّة والمعياريَّة – محمد أمزيان، ص ٦٣.

* وتتمثل المعياريَّة لدى المسلم بأن يتعامل مع الأشياء أياً كان مجالها دينياً أو خلقياً أو تنظيمياً بنظرةٍ تقويميَّةٍ، فأي فكرةٍ، أو مبدأ، أو قيمةٍ لا تكون مشروعه بمجرد إشاعة المجتمع لها ولا لتصور أنها تحقق مصلحةً مؤقتةً، وإنما تصبح مشروعه إذا كان الشرع "تعاليم القرآن والسنة" قد أمر بها أو ندب إليها أو على الأقل أباحها.

وإذا كان غير المسلم يرى أن في هذا خرقاً للموضوعيَّة بهذا التدخل فإن المسلم يرى أن هذه هي قمة الموضوعيَّة لأنه حكم على الأشياء المترددة بين أن تكون صحيحةً أو فاسدةً بالحقائق التي لا شك فيها لديه.

والغربي إنما يحكم من خلال واقعه هو، وهو يفتقد الوحي الموثَّق في نسبته إلى الرسول المبلغ عن الله.

أما الإطلاق: فيتمثل في أن المسلم يؤمن يقيناً بأن ما جاء به الوحي من أصولٍ عقديَّةٍ، وقيمٍ خلقيَّةٍ يحمل صفات الثبات، والإطلاق في كل مكانٍ، ولكل زمانٍ، وأنه إذا جاء زمن تصور أهله أن الإيمان بالغيب وهمٌ -مثلاً- أو أن الإنسان وُجد في الكون عبثاً، أو أن الحياة الدنيا هي نهاية المطاف، أو نحو ذلك فإن الحق ما قررته النصوص، وأهل هذا الزمن هم المخطئون.

وإذا جاء زمنٌ أصبحتْ فيه الفواحش زناً، ولواطاً، ونحوها وسيلةً مشروعةً لمقاومة الكبت الجنسي، وحكم فيه على القيم الخلقيَّة بالصحة، والخطأ بحسب ما تحققه من نفعٍ مادي عاجلٍ -كما في المذهب البراجماتي- فإن أهل هذا الزمن هم الضالون، وما قرره الباري سبحانه هو الحق.

وهكذا يقف المسلم الواعي لإسلامه موقفاً معاكساً للمسلك البشري الراهن.

فهذا المسلك البشري ينطلق من الواقع ليقرر من خلاله الحقائق[1].

والمسلم ينطلق من الوحي الإلهي ليحكم بحقائقه هذا الواقع بتغيراته، وينبغي أن نعي هنا أن أولويَّة الوحي على الواقع لا تعني عدم اعتبار ما يحمله هذا الواقع من ثقلٍ على النفس البشريَّة، وعلى حركة الإنسان فيه، كلاَّ.

إن للواقع اعتباره ولأعرافه وتقاليده وسننه «قوانينه النفسية والاجتماعية» موقعها في المنهجيَّة الإسلاميَّة، لكن ذلك لا يعني مساواتها لمقام الوحي فضلاً عن أولويَّتها عليه.

فالعرف مثلاً معتبَرٌ في الشريعة وهو في مقام الشرط الشرعي الذي يجب الوفاء به لكن بشرط أن لا يخالف الشريعة[2].

أما السنن فهي حقائق أجرى الله حركة الكون والإنسان عليها، وهو الذي أنزل الوحي ومن ثَمَّ فلم يأت سبحانه بما يعارضها بل بما يهدي الإنسان إلى العلم بها واتقاء مصادمتها.

* فإذا كان من القوانين الاجتماعيَّة أن الاضطراب الداخلي للمجتمع، وتناحر أفراده وبالذات قياداته سبب في فشل نهضته وهوانه أمام الآخرين، فإن

---

(١) هذا من حيث المبدأ، أمَّا من حيث الحقيقة فإن الفكر الوضعي ينطلق من رؤى خاصة يفرضها على الواقع، يقول هنري أيكن: «إن كونت كان يستعمل وضعيَّته كأداةٍ أيديولوجيَّةٍ لتهديم أغاليط التفكير غير العلمي بأجمعها كان يهدف إلى غرس عقليَّةٍ ترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافيزيقي على أنها غير علميَّة» انظر: عصر الأيديولوجيَّة - هنري أيكن- ترجمة محي الدين صبحي، ص١٤٣.

(٢) انظر: قاعدة «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» في شرح القواعد الفقهيَّة- أحمد الزرقاء، ص٢٣٧.

الله يحذر المؤمنين من ذلك ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال٤٦].

- وإذا كان القِدَمُ بذاته والحداثة بذاتها ليستْ معايير للصحة، والخطأ؛ فقد وجه الإسلام العقل الإنساني إلى تجاوزهما معاً نحو الحق بذاته.

فأنكر على الذين استسلموا للقديم لمجرد قدمه، وكونه تراث الآباء، والأجداد، ورفضوا الجديد لكونه لم يؤثر عمن سبقهم - حسب دعواهم- : ﴿ مَّا سَمِعْنَا بِهَـٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [المؤمنون٢٤]. كما أنكر في الوقت ذاته الابتداع في الدين باستحداث أشياء على حساب ما هو متقرر قبلاً في شريعة الله.

ويبقى ما وراء ذلك في دائرة التراث البشري يحكم عليه من حيثياته الموضوعيَّة، صحةً وخطأً، حقاً، وباطلاً، لا لكونه قديماً، أو حديثاً..إلخ.

المبحث الثالث

فقه الدين

الفقه في اللغة العربية هو العلم قال ابن فارس: «فقه... يدل على إدراك الشيء والعلم به... وكل علم بشيء فهو فقه»[1].

وإدراك الشيء الذي ذكره ابن فارس هو فهمه؛ فالفقه هو الفهم، عند عامة أهل اللغة.

قال الجوهري: «ثم خص به علم الشريعة، والعالم به فقيه»[2].

ومنذ نزل القرآن الكريم ارتبطت مدلولات هذه اللفظة "الفقه" بما جاءت به آياته، وأيضاً سنة الرسول ﷺ فالفقه في الإسلام جهد بشري مطلوب من المسلمين يتجلى في ثلاثة أنواع:

النوع الأول:

فقه النصوص الشرعية وهو التأمل والتدبر في آيات الكتاب العزيز، وسنة الرسول ﷺ. وهذا النوع من الفقه الشامل هو الغاية التي أنزل الله القرآن من أجلها ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

وهو الفقه الوارد في قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة١٢٢]. وفيه قال ﷺ: **(من يرد الله به خيراً يفقه في الدين)**[3].

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/٤٤٣.

(٢) مادة: فقه: فقه الصحاح للجوهري.

(٣) رواه البخاري في الجهاد، وفي العلم، ورواه مسلم في الإمارة.

وتحقُّق الصدر الأول بهذا الفقه – مع أنواع الفقه الأخرى – هو الذي أثمر الصورة النموذجية السامية للإسلام في حياتهم – في عباداتهم، وأخلاقهم، وعلاقاتهم، وفتوحاتهم، ونظراتهم للوجود – واستجابة علماء الأمة لتحقيق هذه القيمة هو الذي أثمر كنوز المعارف النقلية في علوم القرآن والسنة، وبالذات التفسير، وشروح الأحاديث.

وقد انقسم هذا النوع من الفقه إلى قسمين:

* **الفقه الأكبر:** وهو علم ما جاء به الدين في المجال العقدي في الإلهيات، والنبوات والسمعيات وبه سمى أبو حنيفة كتابه في العقيدة بـ: "الفقه الأكبر".

* **الفقه الأصغر:** وهو «معرفة الأحكام الشرعية العملية، عبادات، ومعاملات، بأدلتها التفصيلية، والتي تتركز في القرآن، فيما يسمى آيات الأحكام أساساً؛ وهي في حدود خمسمائة آية كما يذكر ذلك العلماء ثم في سنة الرسول ﷺ.

وقد غلب اسم (الفقه) على هذا القسم حتى أصبح علماً عليه، بحيث إذا أطلقت لفظة "الفقه" في الدائرة الإسلامية انصرفت إليه وحده.

النوع الثاني:

فقه الكون والحياة: الفقه بالكون جماده، ونباته، وحيوانه، والفقه بالوجود الإنساني في تركيبته ونوازعه، ووجوده الاجتماعي.

والله سبحانه أجرى الكون، والحياة الإنسانية على سنن ثابتة، ووجه الإنسان إلى الوعي والفقه بها، لاستثمارها، واتقاء مصادمتها. يقول سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾[الأنعام٦٥].

ويقول سبحانه في شأن فقه الوجود البشري؛ في أصله وتكاثره: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨].

النوع الثالث:

هو ثمرة الفقهين السابقين وهو قدرة هذا الإنسان على تكييف حياته، ومستطاعه من الحياة حوله وفق منهج الله، عبودية له، وابتغاء للآخرة، ورعاية للأسباب في الحركة دون إفراط أو تفريط.

والإسلام يداخل بين الجانب الفكري والجانب العملي مما يجعل الفكر عديم القيمة إذا لم يترتب عليه ثمرة عملية، ويجعل الحركة العملية التي تفقد التوجيه الفكري السديد تفقد كثيراً من قيمتها.

في هذا النطاق يقول أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: (إن الفقيه حق الفقه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره)[1]. وقال الحسن رحمه الله: «إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير في دينه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف نفسه عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم الناصح لجماعتهم»[2].

هذا النوع من الفقه على مستوى الأداء الحضاري لمن استوعبوا الفقهين السابقين يتجلى في جهود عملية مسددة حكيمة سواء أكانت في حل المشكلات، أم في البناء، والنهضة، والأعمال الخيرة الإيجابية، ومنه الاجتهاد الذي يصل إليه الفقيه في مسألة واقعة، مرتكزاً في اجتهاده على مقاصد الشريعة، وقواعدها، وأحكامها،

(١) سنن الدارمي ٢/ ٨٩.

(٢) كتاب مؤتمر علوم الشريعة ص ١٣١.

وعلى دراية بالواقع في ظواهره، وأسبابه، ونتائجه، فالفقيه كما يقول ابن الجوزي: «هو من نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد»[1].

كما يتجلى في الإبداع الشرعي؛ إبداع نظريات اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وتعاملية، تعليمية.. إلخ. وإبداع حلول للمشكلات الإنسانية تكون - تلقائياً - محققة للغايات، متسقة مع القواعد الشرعية.

الفقه في الدين - مجال الحديث هنا - في أي مجالاته - لا فقط في الجوانب العملية - ليس مجرد نظر فكري في النصوص الشرعية من أي إنسان؛ وانطلاقاً من أية خلفية كانت؛ كلا؛ إن لهذا الفقه قواعد وأسساً لا يتم فهم المراد الإلهي الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة إلا من خلالها؛ بلورها علماء الشريعة في أصول؛ أصول فقه، وأصول تفسير، وأصول حديث، وازدهرت بصفتها منهجاً علمياً - منطقاً - يسدد العقل المسلم في قراءته التعرفية على نصوص الشريعة حتى عدها بعض محققي هذا العصر أنها "الفلسفة الإسلامية" الحقة التي تعبر عن منطق الإسلام النابع من ذاته، لا تلك الفلسفة المنقولة من اليونان[2].

لكن هذه المنهجية أصابها ما أصاب العلوم الإسلامية الأخرى من تراجع، وركود، وعلى الرغم من ذلك فإن رواد الأمة، ومجدديها كانوا يدركون ضرورة إحياء هذه المنهجية بصفتها منطلق التجديد الإسلامي، وطريق الإصلاح لحال الأمة، والمتأمل في الواقع اليوم يجد أن القضية ليست في اعتماد الوحي الإلهي، أو عدم اعتماده؛ وإنما هي في: كيف نتعامل مع الوحي الإلهي؟ كيف نصوغ حياتنا وفق قيمه، وقواعده، وأحكامه؟

---

(١) كتاب مؤتمر علوم الشريعة ص٢٨٩.

(٢) مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

تلك الأصول العلمية، مبناها على الخصائص التي ميزت الوحي الإلهي الذي جاء به محمد ﷺ وقد أجملها عبد المجيد النجار في كتابه: (فقه التدين؛ فهماً، وتنزيلاً) في عدد من الخصائص منها: .

* مصدرية الوحي الإلهي قرآناً، وسنة، معنى، ولفظاً، بالنسبة للقرآن، ومعنى بالنسبة للسنة ما دامت ثابتة النسبة للرسول ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم ٣-٤].

* مطلقية خطاب الوحي للناس كافة، ولكل زمان، ومكان؛ سواء كانت صيغة الخطاب عامة، أم كان في أصله واقعاً على سبب خاص؛ إذ سببية ورود الخطاب لا تنفي عمومية حكمه، فالعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ويستثنى من ذلك ما حسم الوحي خصوصيته كقوله سبحانه في حكم من أحكام النكاح للرسول ﷺ ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب ٥٠].

* عربية الوحي؛ أي جريانه على لسان العرب، وقواعدهم في الكلام.

* التوافق بين مقررات الوحي، ومبادئ العقل السليم؛ أي: الفطرة الإنسانية، بما ينفي أي تناقض بين ما جاء به الوحي، وما يقرره العقل السوي وقد سبق بيان ذلك.

* التكامل بين وحداته آيات، وسوراً، وأحاديث، بحيث يفسر بعضه بعضاً، وينسخ بعضه بعضاً؛ وهو ما يتطلب رد بعضه إلى بعض؛ كما سبق في الشمولية.

* لكن هذه المطلقية لا تنفي ضرورة اعتبار واقعية هذا الوحي؛ أقصد نزوله بحسب مناسبات، وأحداث زمنية، في بيئة معينة، ما يجعل اعتبار ذلك الواقع بملابساته ضرورياً في فهم هذا الوحي.

منهج التفقه في الدين:

لن أتحدث هنا عن "أصول الفقه" الذي يمثل ضرورة علمية للعالم الشرعي، لكني سأشير إلى بعض الركائز المنهجية، التي لا يسع المثقف المسلم أياً كان تخصصه أن يتجاوزها في تعاطيه مع الدين، أي الحكم بإسلامية أشياء، أو لا إسلاميتها، إذن هدف الإشارة هذه كشف المستلزمات الضرورية للمثقف المسلم في قوله، أو أخذه بأحكام، أو مواقف موصوفة بالإسلامية، بحيث يتأهل بهذه المستلزمات، أو يعول على من تأهل بها، نائياً بنفسه عن نسبة أفكاره، ورؤاه إلى الإسلام، لمجرد كونه – هو... مسلماً؛ حذراً من قوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ [النحل١١٦].

أو بتمحل تأويلي خارج عن ما يقتضيه ذلك المنطق في التعامل مع الوحي؛ سقوطاً في مسلك بعض أحبار اليهود الذين قال الله عنهم: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران٧٨].

وإذن كيف يتحقق الفقه في الدين؟:

هناك أنواع من الأطر المتواكبة، أو المتتابعة التي يكون بها هذا الفقه، سأذكر شيئاً منها لا على أنها المنهجية الكافية لامتلاك الفقه في الدين المؤهل لبناء المواقف وتحديد الأحكام منه، وإنما بصفتها مفاتيح، أو مؤشرات دلالة على وجود منهجية للفقه في الشريعة لا يحقق عالم أو مفكر علماً بالشريعة دون الأخذ بها.

أول تلك الأطر: التثبت من صحة نسبة النص إلى الشارع:

القرآن الكريم مقطوع بثبوته، ولهذا يؤكد العلماء في هذا الشأن على أن التثبت من صحة نسبة النص الشرعي مختص بالسنة، لكن المطلع على كتابات

بعض المثقفين المعاصرين يجد أنهم لضعف حفظهم للقرآن، وعدم تثبتهم، قد يوردون حديثاً نبوياً، أو حتى مثلاً من الأمثال بصفته آية كريمة، وقد يقول أحدهم: وقد قال رسولنا محمد كذا، وما ذكره آية من كتاب الله؛ وعليه؛ فإن التثبت الآن ينبغي أن يكون للأمرين معاً للآيات، وللأحاديث.

وفي الأحاديث ينبغي أن يتثبت من صحة نسبة الحديث للرسول ﷺ أي: أنه مرفوع، أو في حكم المرفوع إليه عليه الصلاة والسلام، لا أنه موجود في كتب السنة؛ عدا صحيحي البخاري ومسلم اللذين لا يشتملان على غير الأحاديث الصحيحة، وبذلك تلقتهما الأمة.

ومن نعم الله على الناس في هذا الزمن أن التقدم التقني قدم خدمات جليلة في هذا الشأن بحيث يستطيع أي إنسان أن يتثبت من النصوص التي يتعاطى معها من حيث وثاقة نسبتها إلى الشرع من عدمها بسهولة، ويسر، ووقت مختصر، عبر المعاجم المفهرسة، المطبوعة، أو الممغنطة، أو المودعة في مواقع الشبكة العنكبوتية.

الثاني: التثبت من صحة دلالة النص على الحكم الشرعي:

القرآن والسنة – مصدر المثقف المسلم في التشكيل الثقافي الذي يمارسه – نصوص جاءت باللغة العربية، بحيث تفهم من خلال لسانها في أرقى صورها البيانية، وقد تضمنت هذه النصوص الكريمة معاني معينة لا تقف عند حد المعنى التجريدي لها في اللغة العربية، وسميت هذه المعاني بـ: (الحقائق الشرعية) بإزاء (الحقائق اللغوية) هذه المعاني الشرعية رتب عليها الشارع أحكاماً وجزاءات عقدية، وعبادية، وخلقية، وتعاملية.

وتلقى السلف رضوان الله عليهم هذه المعاني وصارتْ تحكم فكرهم وحياتهم، وفي عصر الامتزاج الثقافي دخلتْ إلى البيئة الإسلاميَّة أفكارٌ جديدةٌ انتزعها الآخذون بها في البيئة الإسلاميَّة من سياقاتها الدينيَّة، والفلسفيَّة، التي

ولدت في أحضانها ليقيموها في المجال الفكري الإسلامي، وبالذات في ميدان الاعتقاد، مما أحدث مشاقة عظيمةً للشرع وأهله.

* فهؤلاء يستخدمون ألفاظاً لم ترد في الشرع ليحملوا عليها معاني ذات صلةٍ بالشرع كما في ألفاظ: «الجسم، والجوهر، والعرض، والحيز» ونحوها.

* كما يستخدمون ألفاظاً واردةً في الشرع بمعاني محددةٍ -يستخدمونها في معاني أخر.

فالتوحيد له معنًى شرعي يتمثل في إفراد الله سبحانه في ربوبيَّته وألوهيَّته وأسمائه وصفاته.

ولكن هؤلاء وضعوا له معنًى آخر يتمثل في أنه: «واحدٌ في ذاته لا قسيم له، وواحدٌ في صفاته لا شبيه له، وواحدٌ في أفعاله لا شريك له، فأخرجوا توحيد العبادة منه».

والعدل عند المعتزلة يعني استقلال الإنسان في حركته الاختياريَّة في هذه الحياة، والباطنيون فسَّروا القرآن تفسيراً رمزياً خرجوا به عن معاني الإسلام في العقيدة، والعبادات كالصلاة، والزكاة، والحج، وكثير من المصطلحات الإسلاميَّة[1].

وفي العصر الحديث حدث الشيء نفسه وحدثتْ فوضى اصطلاحية واضطراب في تحديد الأشياء:

فالإيمان الذي تكون به النجاة يوم القيامة بصفته اعتقاداً قلبياً، وإقراراً

(١) انظر: التصوف: المنشأ، والمصدر - إحسان إلهي ظهير، ص ٢٥٤. ومن أمثلة ذلك:
- الصلاة: هي واحدة الأحد وإقامتها الاتصاف بصفاته.
- الزكاة: هي التزكي بإيثار الحق على الخليقة.
- الصيام: هي الامتناع عن الصفات البشريَّة.
- والحج: سير الروح إلى الذات العليا..إلخ.

لسانياً، وتطبيقاً عملياً أصبح مجرد اعترافٍ بوجود الله، مقابل الإلحاد الذي يعني إنكار وجوده سبحانه.

والبدعة التي تعني الإحداث في الدين زيادةً، أو نقصاً، أو تغييراً، أصبحتْ لدى كثيرٍ من المثقفين تعني التنكر لكل جديدٍ والوقوف عند مرحلةٍ تاريخيَّةٍ ماضيةٍ في كل شيءٍ، وهكذا مفاهيم التجديد، والاجتهاد، وغيرها...

وهناك ألفاظٌ مستحدثة وضعت لتحمل معاني مغايرة للمعنى الحقيقي لها حتى يكون ذلك مسوغاً لترويجها أو التنفير منها.

مثلاً: الربا= الفائدة، الخمر = المشروبات الروحيَّة، اتباع الهوى وترك الشرع= العقلانيَّة، فصل الدين عن الحياة= العلمانيَّة، هذا للترويج.

وكذلك إقامة الحكم على الشرع = الثيوقراطيَّة[1]، الولاء والبراء = التعصب، ردع السفه الفكري والخلقي = كبت الحرية.. إلخ.

وعليه فإن من الضروري للمسلم، وخاصةً المثقف، وبصورةٍ أخص أصحاب الدراسات الشرعيَّة أن يدركوا خطورة المصطلح، وأن يتعاملوا مع الفكر المعاصر بوعيٍ كبيرٍ.

وقد كان منهج السلف في هذا المقام كما حدثنا ابن تيمية رحمه الله ما يلي:

(أ) «طريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع، والعقل، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعيَّة فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

(ب) أن السلف إنما ذَمُّوا المصطلحات الوافدة لاشتمالها على معانٍ باطلةٍ مخالفةٍ للكتاب والسنة.

(١) الثيوقراطيَّة: تعني نظام الحكم القائم على أساس ديني يجعل للحاكم قداسة ومن ثم لآرائه قيمة تساوي الوحي الإلهي من خلال التفويض الإلهي، وقد شاعتْ في أوروبا قبل عصر النهضة. انظر: القاموس السياسي-أحمد عطية الله، ص ٣٦٤.

(جـ) أن الحكم الشرعي لا يكون على المصطلحات المحدثة، وإنما على مصطلح الشرع والأقوال إذا حُكيتْ عن قائلها، أو نسبتْ الطوائف إلى متبوعها، فإنما ذلك على سبيل التعريف والبيان، وأما المدح، والذم، والموالاة، والمعاداة؛ فعلى الأسماء المذكورة في القرآن، كاسم الكافر، والمؤمن، والبر، والفاجر، وأمثال ذلك.

(د) المسلم بين القرآن والفكر البشري يقوم بثلاث مهمات:

* الأولى: معرفة القرآن والسنة.

* الثانية: معرفة معاني الألفاظ التي يتعامل بها أهل الفكر في عصره.

* الثالثة: التطبيق بين معاني القرآن، والسنة، والمعاني التي تعرف عليها في هذا الفكر ليحكم عليها من خلال معاني الكتاب، والسنة وتطبيقها لقول الله سبحانه: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى ١٠][1].

لا ريب أن نصوص الوحي ميسرة للفهم ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]. إلا أن هذه النصوص تحوي كنوزاً من المعاني بعضها ظاهر مباشر للقارئ وبعضها يحتاج إلى تأمل يسير، وبعضها يحتاج إلى تحرير علمي، أي: إلى الاجتهاد في البحث عن دلالة النص، ومفاده؛ اعتماداً على الحيثيات المحققة لذلك.

ومن أبرز هذه الحيثيات:

أولاً: مراتب النصوص في دلالاتها على المعاني من الصيغة التي جاءت بها:

[١] مراتب لفظ النص من حيث قوة الوضوح، وجعلوها — في النصوص

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٢٤٥، ٢٣٢، ٢٧٢، ٢٥٠ وقد توسع ابن تيمية في بيان أنواع الألفاظ ومقامات الخطاب، فانظر إن شئتَ: ٢٣٤، ٢٤١.

الواضحة – أربع مراتب، هي من الأدنى إلى الأعلى: –

الظاهر، فالنص، فالمفسر، فالمحكم(١).

[٢] أما النصوص غير الواضحة؛ أي: التي يعتريها إبهام في دلالتها على معناها فلها مراتب ثلاث هي تصاعدياً نحو الخفاء:

---

(١) بالنسبة لدارسي العلم الشرعي هذه مسائل واضحة ؛ لكنها بالنسبة لمن دراسته خارج العلوم الشرعية قد تبدو له شيئا جديدا ؛ لذا سأشير باختصار إلى هذه المفاهيم للفت الانتباه إلى أهميتها ودقتها في تعرف معاني النصوص:

(أ) الظاهر: وهو المعنى اللغوي الذي يتبادر إلى العقل بمجرد النظر في الصيغة وهذا المعنى ليس المقصود الأصلي من تشريع النص فمثلاً قوله تعالى: ﴿.....ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فالآية تدل بعبارتها على أن البيع حلال، والربا حرام، وهذا ظاهر، ولكن المعنى المقصود أصالة من الآية ليس هذا، وإنما هو نفي المماثلة المزعومة بين طبيعة المعاملتين: البيع والربا، رداً على المماثلين، فالمعنى الظاهر الحل، والحرمة يستلزم المعنى الأصلي للآية، وهو الاختلاف.

(ب) النص: وهو اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سوقه مع احتمال التأويل فهو أوضح من الظاهر، فالتفرقة بين البيع، والربا هي ما نصت عليه الآية.

(جـ) المفسّر: وهو الذي يدل على معناه الذي سيق لأجله، والمقصود أصالة، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل، لكنه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة مثل قوله تعالى عن قاذفي المحصنات دون شهود ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فثمانون جلدة عدد محدد لا يحتمل التأويل بالزيادة أو النقص.

(د) المحكم: وهو الذي يدل على معناه المقصود من سوقه أصالة – دلالة – واضحة بحيث لا يحتمل التأويل، ولا النسخ في عهد الرسالة، ويتناول هذا الصنف المبادئ الأساسية للدين التي لا تتغير بتغير الزمن؛ كأركان الإيمان، والقيم الخلقية لأمهات الفضائل، كالعدل، والأمانة، والوفاء... وما اقترن بها لفظ يفيد تأبيدها كقوله ﷺ: **(الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال)** رواه أبو داود في كتاب الجهاد.

الخفي، فالمشكل، فالمجمل؛ ويذكر بعض الأصوليين مرتبة رابعة هي المتشابه، لكن أكثرهم لا يوردها لكونها في المجال العقدي لا التشريعي[1].

ثانياً: طرق دلالة النصوص على معانيها التي تمثل قواعد ترسم منهج الاجتهاد لاستثمار النص في دلالاته المتعددة على معانيه فمن ذلك:

عبارة النص الشرعي، وإشارة النص، وفحوى النص، والاقتضاء،

---

(١) (أ) **الخفي**: وهو ما دل على معناه دلالة واضحة؛ لكن عرض لبعض أفراده، أو وقائعه اسم أو وصف نشأ عنه شبهة، أو غموض في دلالة اللفظ عليه، أو شموله له، أو تطبيقه عليه، لا يزول إلا باجتهاد.

فقوله ﷺ: **(ليس لقاتل شيء)** رواه أبو داود والنسائي، قال محقق جامع الأصول: حديث حسن ٤/٤٢٦ على الرغم من وضوحه في حرمان القاتل عمداً، وعدواناً من ميراث مقتوله، وهو ما أجمع عليه، إلا أنهم اختلفوا في تطبيق النص على القاتل خطأ، أو القاتل بالتحريض، والتسبب؛ يعني اختلف في تحديد مفهوم القتل المانع من الإرث.

(ب) **المشكل**: وهو ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه خفاءً ناشئاً من ذات الصيغة أو الأسلوب ولا يدرك إلا بالتأمل والاجتهاد.

ومن ذلك اللفظ المشترك كلفظ العين التي تطلق على العين الباصرة، وعين الماء، والذهب، والجاسوس، ومثاله في القرآن قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فالقرء لفظ مشترك بين معنيين: الحيض، والطهر، ما جعل العلماء يختلفون؛ فمنهم من يعتبره الحيض، وآخرون الطهر؛ ولكل منهم أدلته المرجحة لاختياره.

(جـ) **المجمل**: وهو ما خفيت دلالته على المراد منه خفاءً ناشئاً من ذاته بحيث لا يمكن إدراك المعنى إلا ببيان من الشارع أولاً، ثم اجتهاد بالرأي فيه ثانياً.

وأغلب ما يكون المجمل في الألفاظ التي نقلها المشرع من المعنى اللغوي إلى معنى شرعي خاص كألفاظ الصلاة، والربا، والطلاق وغيرها.

ومفهوم المخالفة[1].

(١) (أ) **عبارة النص الشرعي:** وهي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر مع قصد الشارع، أو المتكلم هذا المعنى وسوق الكلام لأجله.

(ب) **إشارة النص:** وهي دلالة اللفظ على معنى، أو حكم غير مقصود لا أصالة، ولا تبعاً؛ لكنه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله.

فقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَـٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

يدل بعبارة النص على أن طلاق الزوج زوجته قبل الدخول وقبل تحديد المهر جائز... ويدل بإشارة النص على صحة عقد الزواج بدون ذكر المهر أصلاً؛ إذ لا يصح الطلاق إلا بناء على زواج صحيح قائم.

(جـ) **فحوى النص:** وهي دلالة النص على معنى آخر مساو لما نطق به النص، أو أولى منه كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء٢٣]. على تحريم ضرب الوالدين بالأولى ودلالة ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] على تربص المفارقة زوجها بالفسخ لأنهما متساويان في هدف الحكم وهو براءة الرحم.

(د) **الاقتضاء:** دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ على معنى لازم متقدم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق معناه أو صحته عقلاً وشرعاً.

فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ...﴾ [النساء: ٢٣] أي: الزواج بهن.

وقوله ﷺ: **(إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه)** رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق رقم ٢٠٥٥ **لا** يعني ظاهر اللفظ وهو أنها لا تخطئ، لكنه وضع الإثم عنها في الخطأ، والنسيان، والإكراه.

(هـ) **مفهوم المخالفة:** وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق لغير المنطوق لانتفاء قيد معتبر في الشريعة، بشرط أن لا يعارض المفهوم منطوقه، وأن يتمحض إيراد القيد في المنطوق لبيان التشريع فلا يكون لغرض آخر غير تقييد الحكم.

فقوله سبحانه في المحرمات: ﴿...وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء٢٣]. يدل بمنطوقه على تحريم الزواج ببنت الزوجة على زوج أمها إذا دخل بهذه الأم. ويدل بمفهوم المخالفة على أنه إذا لم يدخل بالأم جاز له أن يتزوج البنت حتى ولو عقد على الأم دون دخول.

ثالثاً: دلالة الألفاظ على الشمول، وعدمه؛ وها هنا ثلاثة عناصر:

العام والخاص، المطلق والمقيد، الأمر والنهي(1).

---

(1) وهاهنا إيضاح موجز لهذه العناصر الثلاثة:

(أ) **العام والخاص**: العام هو اللفظ المستغرق لجميع أفراده التي يصدق عليها معناه؛ سواء دل عليها بالوضع، أو بالقرينة.

وللعموم صيغ كثيرة من أهمها: ما دل على العموم مثل كل، وجميع، وكافة، وأسماء الشرط ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، والأسماء الموصولة، وأسماء الاستفهام، والنكرة في سياق النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام الإنكاري، والمعرف بالإضافة؛ مفرداً، ومجموعاً، والمعرف بأل الاستغراقية ﴿...وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

والخاص يقابل العام، وهو اللفظ الدال على محصور بشخص؛ أو عدد كأسماء الأعلام، والآثار والعدد.

فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] جاءت فيه الألفاظ الخاصة: أربعة، ثمانين، شهداء، فاجلدوهم، لا تقبلوا — أبداً، التي تدل على معانيها قطعاً.

وهناك التخصيص وهو إخراج بعض أفراد العام، قد يكون بالاستثناء من العام كما في قوله: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر]. حيث استثنى من الخسران الذي يعم الناس فئة معينة ذكرت بأوصافها، وهذا تخصيص من بعد تعميم.

ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لفظ عام لكل مطلقة؛ لكن آية أخرى خصصت وهي قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا...﴾ [الأحزاب: ٤٩].

(ب) **المطلق والمقيد:**

المطلق هو اللفظ الدال على فرد شائع في جنسه مجرد عن القيود اللفظية المقللة من شيوعه. كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ [البقرة: ٢٣٤]. فالأزواج هنا مطلق دخل بهن أو لم يدخل.

والمقيد لفظ دال على شائع في جنسه مقترن بقيد لفظي زائد مستقل عن معناه يقلل شيوعه=

=فقوله سبحانه في المحرمات من النساء ﴿...وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ ....﴾ [النساء: ٢٣].

لفظ النساء ورد مقيداً بالدخول فتحريم المرأة مقيد بالدخول على أمها، لا على مجرد العقد.

وإذا ورد نص مطلق، ونص مقيد فهناك خلاف؛ هل الأصل حمل المطلق على المقيد أو عدم الحمل.

إذا كان الحكم واحداً في النصين فإنه لدى كثير من العلماء يحمل المطلق على المقيد كما في قوله سبحانه عن كفارة الظهار ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة من الآية: ٣]. فالرقبة مطلقة، وفي كفارة القتل ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء من الآية: ٩٢] فهي مقيدة هنا فيحمل الحكم الأول على الثاني المقيد، أما إذا اختلف الحكم فيبقى المطلق على إطلاقه، والمقيد على صورته كما في حكم السارق ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة من الآية: ٣٨].

وفي الوضوء: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ...﴾ [المائدة من الآية: ٦].

(جـ) الأمر والنهي:

الأمر: هو اللفظ الدال على طلب الفعل طلباً جازماً على جهة الاستعلاء، سواء جاء بصيغة فعل الأمر ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أو اسمه (حي على الصلاة) أو المضارع المقرون بالأمر ﴿لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الفتح: ٩]. وصيغة الأمر تقتضي عند الإطلاق وجوب المأمور به، أو وجوب المبادرة بفعله، لكنها قد تقتضي غير الوجوب لدليل يقتضي ذلك:

إما إلى الندب ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾ [البقرة من الآية: ٢٨٢] وقد اشترى الرسول ﷺ فرساً ولم يشهد (مسند الإمام أحمد ٥/ ٢١٥).

وإما الإباحة ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة من الآية: ٢].

وإما التهديد كما في قوله في فصلت: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].. إلخ.

أما النهي: فهو قول يتضمن طلب الكف على وجه الاستعلاء، والنهي عند الإطلاق يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده، ولكنه قد يخرج عن التحريم إلى معان أخرى لأدلة تقتضي ذلك فقد يدل على الكراهة فقط كما في حديث: (إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه) رواه ابن ماجه في كتاب الوضوء، باب كراهية مس الذكر باليمين. لأن الذكر بضعة من الإنسان وإنما النهي لتنزيه اليمين.

وقد يكون للإرشاد إلى الأوفق ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾ [المائدة: ١٠١].

والأمر والنهي هو صلب التشريع في الإسلام ويدخل في الخطاب به كل مكلف، أي: كل بالغ عاقل.

هذه إشارات إلى بعض مسارات تحرير دلالات النصوص الشرعية، وهناك مسارات أخرى تضبط الدلالة أكثر؛ كمعرفة أسباب النزول، والنسخ ونحوها[1].

وكثيراً ما يقع الاضطراب حينما تنتزع ألفاظ من النصوص الشرعية دون ارتباط بدلالاتها الحقيقية لتحمل على دلالات تولدت مع الزمن لدى المسلمين، أو وفدت من الحضارات الأخرى كحمل دلالة (الجهاد) على الحرب المقدسة في الديانة النصرانية، وحمل طلب التحاكم إلى شريعة الله في الجانب الاجتماعي على مفهوم الكهنوت الكنسي...إلخ.

الثالث: ما ذكر في السطور السابقة من دلالات الألفاظ في النصوص الشرعية يقع ضمن منهجية علمية شاملة، هذا جزء منها، بدأت بها لتعلقها المباشر بالدلالات النصية؛ هذه المنهجية هي "الاجتهاد" الذي هو عماد" أصول الفقه".

والاجتهاد هو الجهد البشري المؤهل لاستمداد الأحكام في شؤون الحياة المختلفة والمتجددة، ثقافية، واجتماعية، وحضارية من مصدري الإسلام (القرآن والسنة).

(الاجتهاد) إذن بمؤهلات صاحبه، وبضوابطه هو؛ منهجية علمية لتحرير الأحكام = المواقف الإسلامية في القضايا؛ استنباطاً من الوحي.

وقد بدأ الاجتهاد منذ العصر الأول في الإسلام لدى صحابة الرسول ﷺ الذين كان فيهم أناس مجتهدون، ثم من بعدهم؛ حيث كانوا يضبطون

---

(١) في هذه المسائل تفصيلات وضوابط محررة في علم الأصول ويمكن فيما سبق تحديداً الرجوع إلى المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الذي اعتمدت عليه في الإشارة إلى هذه المسائل وهو للدكتور فتحي الدريني.

اجتهاداتهم بتوجيهات الوحي نفسه، وبالمطالب المنهجية العقلية، هذه المطالب التي قام العلماء بعد عصر التابعين منذ الشافعي ومن بعده بتحريرها على نسق العلوم المنهجية[1].

جاء في كتاب (الفقيه، والمتفقه) للخطيب البغدادي قوله في تحديد وسائل التأهل للاجتهاد (لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله بناسخه، ومنسوخه، ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه، ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وبما يحتاج إليه للعلم بالقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف وقلة الكلام، ويكون بعدها مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا. فإذا كان هكذا، فله أن يتكلم، ويفتي في الحلال، والحرام. وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يتكلم ولا أن يفتي)[2].

ومن أهم العناصر المتعلقة بالاجتهاد:

أولاً: طبيعة الاجتهاد:

* قد يكون فردياً؛ أي: خاصاً بعالم شرعي واحد، إما لأن المسألة التي اجتهد فيها خاصة ببلده هو، أو لأن الناس لم يعرضوها على غيره، أو لاختلاف علماء آخرين عنه.

* وقد يكون توافقياً بأن يجتهد مجموعة من العلماء فيصلوا إلى حكم واحد في المسألة.

---

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعي، ٥٠٨،.

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ٢/١٥٧، ط١٣٨٩هـ.

* أو يكون الاجتهاد جماعياً وينتهي إلى حكم واحد لدى جميع العلماء الشرعيين في عصر من العصور؛ فيكون موقفاً موحداً من الأمة كلها؛ لأن العلماء اتفقوا كلهم، والشعوب المسلمة تبع لهم، وهذا يسمى بـ: (الإجماع) الذي يمتلك قوة الحقيقة القطعية استناداً لحديث الرسول ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**[1] وقد تبلور هذا الاجتهاد الجماعي لدى الصحابة رضي الله عنهم في مثل جمع القرآن في مصحف واحد.

ثانياً: مسالك الاجتهاد:

الاجتهاد له مسالك عديدة في استنزال الحكم من النصوص، أو تحديد الصورة الأقرب من مطلوب الشرع ومن هذه المسالك:

[١] القياس:

القياس كما هو معلوم منهج عقلي له صور عديدة منها القياس الاستقرائي الذي ينطلق من صور جزئية نحو حكم عام قياساً على تلك الصور كما في المنهج التجريبي.

ومنها القياس الشمولي المشهور في المنطق الأرسطي الذي ينطلق من قضية عامة نحو جزئية ينطبق عليها الحكم نفسه.

ومنها قياس التماثل وهو قياس جزئية على جزئية أخرى بإعطائها حكمها نتيجة اتفاقهما في الصفة التي كانت سبب الحكم على الثانية.

هذه الصورة هي المتمثلة في القياس الاجتهادي في الأحكام الشرعية حيث يعرفه العلماء بأنه: «نقل حكم من أصل إلى فرع لاشتراكهما في العلة التي

---

(١) رواه ابن ماجة في كتاب الفتن ٨.

أوجبت الحكم في الأصل»[1].

وقد يجري أيضاً القياس الشمولي في الانطلاق من حكم عام لتطبيقه على أفراد يتحقق فيها سبب الحكم العام كما في الحديث: **(كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)**[2] فهذه قاعدة عامة لا تختص بالخمر في صورتها التي حرمها الإسلام حين ظهوره، والتي كانت من التمر، والعنب، بل تشمل كل ما استجد من صور ما دام يتحقق فيها الإسكار[3].

والقياس هو أهم طرق الاجتهاد لدرجة أن بعض العلماء مَاهَى بينه وبين الاجتهاد كالشافعي ولهذا حينما يذكر غالب علماء أصول الفقه أدلة الأحكام يرتبونها هكذا: الكتاب - السنة - الإجماع - القياس - ثم يذكرون ما يسمونها: الأدلة المختلف فيها التي منها الأدلة الآتية:

[٢] الاستحسان:

وهو أن يعدل بالحكم في قضية عن حكم القضايا المماثلة لها لدليل أقوى يقتضي هذا العدول وقد يسميه بعضهم القياس الخفي. مثاله:

شخص عليه دين لشخصين بسبب متحد يملكه الشخصان مناصفة فباعاه صفقة واحدة بثمن مؤجل فهو دين مشترك لهما - فإذا قبض أحد الدائنين مقدار حصته فإنه لا يحق له الاختصاص بها بل لشريكه في الدين أن يطالبه بحصته من المقبوض، فإذا هلك هذا المقبوض في يد القابض قبل أن يأخذ الشريك الثاني؛

(١) انظر مباحث القياس في كتب أصول الفقه - مثلاً الأحكام للآمدي ٢٦٢/٣٠ ط، بيروت ١٤٠٠هـ.

(٢) البخاري في الأشربة، في أوله ومسلم في الأشربة أيضاً، رقم ٢٠٠٣.

(٣) انظر الاجتهاد للأفغاني ١٢٥.

حصته منه ؛ فإن مقتضى القياس الظاهر أن يهلك من حساب الاثنين لأنهما كما يتقاسمان المقبوض إذا سلم، ينبغي أن يتحملا معا تبعة هلاكه.

ولكن الاستحسان يعتبر الهالك في يد القابض هالكاً من حصته فقط، وتكون الحصة التي لم تقبض هي للشريك الثاني وذلك لأنه في الأصل لم يكن ملزماً بمشاركة القابض فيما يقبض ؛ بل له أن يترك المقبوض للقابض ويلاحق المدين بحصته[1].

[٣] الاستصلاح :

وهو بناء الأحكام واتخاذ المواقف على مقتضى المصالح المقدرة من قبل المجتهد مما لم يرد في الشرع لها اعتبار، أو إلغاء، وتسمى "المصالح المرسلة" وغالب الأحكام التي تبنى على المصالح المرسلة هي المتعلقة بشؤون الإدارة العامة المنظمة لمصالح المجتمع ؛ سياسياً واقتصادياً، وصحياً، وحضاريا، والمتعلقة بالنظام القضائي، والحقوق الخاصة[2].

وبين الاستحسان والاستصلاح تداخل على اختلاف بين العلماء في اعتبار كل منهما اصطلاحياً وقد قال ابن رشد في بداية المجتهد : «معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[3].

[٤] العرف :

هو العادات، والتقاليد السائدة في مجتمع ؛ بلداً، أو قوماً في أسلوب حياتهم، وهو معتبر في الشريعة الإسلامية ما دام لا يتصادم مع أحكام الشريعة الثابتة في الكتاب، والسنة، حتى إنه يقدم على القياس إذا كان القياس يؤدي

---

(١) انظر المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقاء ١/ ٧٨.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٠٨.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، ٢/ ١٥٤.

لحرج، وقد أثبت العلماء قواعد في تأكيد كفاية العرف في ثبوت الأحكام ما دام لا دليل سواه مثل:

«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً».

«العادة محكمة».

«التعيين بالعرف، كالتعيين بالنص»[1].

هذه العمليات الاجتهادية: "قياساً، واستحساناً، واستصلاحاً، وعرفاً" لها تحديدات محررة علمياً وضوابط دقيقة تقود المجتهد من خلالها نحو أوثق ممكنات الحكم الشرعي بالنسبة له، فإذا تعدد السالكون لها في طلب حكم قضية معينة كان الحكم أوثق وأقرب لمراد الله.

المشكلة تحدث حينما يتبوأ شخص مقام الاجتهاد دون إتقان لهذه المسالك المنهجية، ومن ثم عدم انضباط بها حيث يضل ويُضل الناس؛ كشأن شخص لم يدرس الطب، ولا الأدوية، ثم يفرض نفسه لوصف الأدوية وإجراء العمليات في أبدان الناس.

ثالثاً: إضافة إلى تلك المسالك التي يجتهد العالم الشرعي وفقها:

هناك عدد من الضوابط المهمة التي لا بد أن يستوعبها المجتهد، ويأخذ بها بصفتها آليات عملية في الحركة الاجتهادية السليمة؛ من أهمها:

الرابع: يضاف إلى ما سبق في بناء منهجية التعامل مع النصوص الشرعية عناصر لا بد منها لدى المجتهد ليضبط بها اجتهاده ومنها:

(أ) ربط الأحكام بروح الشريعة ومقاصدها التي جاءت لرعايتها ومن ثم شرعت الأحكام لتحقيقها: وتتركز هذه المقاصد في كليات خمس اتفق عليها

---

(١) انظر المدخل الفقهي العام - مصدر سابق ١/١٣٦.

العلماء قديماً وحديثاً مستقرأة من الشريعة وهي حفظ : "الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال" وفق ثلاث مراتب هي كما حررها الإمام الشاطبي : الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وقد سبق ذكرها.

المقاصد :

على الرغم من وضوح قيمة المقاصد في علم الشريعة، واجتهادات العلماء منذ عهد الصحابة، إلا أن ضعف الروح الاجتهادية، والعلمية بعامة في الأمة في قرون الركود تسبب في تراجع هذه القيمة كثيراً، ثم جاء العصر الحديث بتغيراته الكبيرة وتحولاته الحضارية التي تتطلب اجتهاداً، يتجاوز النظرات الجزئية نحو مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام لتحقيق خلود الشريعة، وصبغها لحياة المسلمين المعاصرة؛ ولعل ردة الفعل لهذين الأمرين هي التي دفعت بعض المفكرين المسلمين نحو المبالغة في هذا الاتجاه وتحميل الإسلام ما لا يحتمله باسم المقاصد، أو المصالح التي لا ينضبطون فيها بضوابط الشريعة لها، وإنما يعولون فيها على الفكر وتوقعاته، وهو ما شكل كما يقول عبيد حسنة : «منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة، لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتغير الأحكام، وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص، ومن ثم يبرز التفسير المتعسف للنصوص من هذا الاجتهاد الخارجي، وكأن النصوص في الكتاب والسنة التي ما شرعت إلا لتحقيق المصالح، وكانت الدليل والسبيل لبناء الاجتهاد المقاصدي، تتحول

لتصبح هي العقبة أمام تحقيق المصالح، وأن تعطيل المصالح كان بسبب تطبيقها، لذلك لا بد من إيقافها، والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعية الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح، والمفاسد، والتحسين، والتقبيح، بحيث يصبح مقابلاً للوحي، بدل أن يكون قسيماً له، مهتدياً به، منطلقاً منه»[1].

لكن هذا المنحى ينبغي أن لا يلوي بنا نحو ردة فعل مضادة تجعلنا نستوحش من ذكر المقاصد، ونحذر منها كأنها – بذاتها – خروج على منهج الإسلام كما يوجد لدى بعض المتنسبين للعلم الشرعي؛ فالقصدية هي مبنى الشريعة كلها و (وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل)[2] كما يقول الشاطبي.

فالخلاف إنما هو في إثباتها، وأساليب تنزيلها، وإيقاعها موقعها الصحيح في عملية الاجتهاد الشرعي، المضبوط بقيم الإسلام، وأحكامه، وفي ضوء ذلك يصحح موقع (المقاصد) في وضع الأحكام، ويفرز الصواب من الخطأ في اجتهادات المجتهدين.

(ب) القواعد الفقهية: وهي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها[3].

فهذه القواعد مبادئ – وهكذا يسمى أمثالها في الاصطلاح القانوني المعاصر – وضوابط شرعية، يتضمن كل منها حكماً عاماً، وهي أحكام أغلبية تصور الفكرة المبدئية التي تعبر عن المنهاج القياسي العام في حلول القضايا، وترتيب أحكامها، وهي مهمة في دراسة الأحكام الشرعية: (وبقدر الإحاطة

---

(١) مقدمة / عبيد حسنة، لكتاب الاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي، ص ٣٣ – ٣٤.

(٢) الموافقات ٢/٦.

(٣) المدخل للزرقاء، مرجع سابق، ٢/٩٤٧.

بها – كما يقول الشهاب القرافي – يعظم قدر الفقيه، وتتضح له مناهج الفتوى، ومن أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه تلك الفروع واضطربت)[1].

وللتمثيل فقط أذكر بعضاً من هذه القواعد:

الأمور بمقاصدها.

اليقين لا يزول بالشك.

لا ضرر ولا ضرار.

الأصل براءة الذمة.

لا مساغ للاجتهاد في مورد النص.

الضروارت تبيح المحظورات.

المشقة تجلب التيسير.

العادة محكمة.

لا ينكر تغير الأحكام – الاجتهادية – بتغير الزمان.

إعمال الكلام أولى من إهماله.

لا حجة مع الاحتمال.

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[2].

المنهجيات المعاصرة في دراسة النصوص:

بعض المفكرين المسلمين يتساءل عن مدى استفادتنا من الدراسات اللغوية المعاصرة التي وضعت مناهج لدراسة النصوص.

---

(١) المدخل للزرقاء، مرجع سابق ٢/٩٧١.

(٢) انظر في شرح هذه القواعد، شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقاء.

الذي أتصوره أن من لازم المثقفين المسلمين التفاعل الإيجابي مع هذه الدراسات، عبر دراسات استيعابية نقدية، تستطيع أن تفرز لنا ما يمكن استثماره وما لا يتسق مع منظومتنا المعرفية الإسلامية.

لكن أمراً ينبغي تأكيده هنا؛ يتعلق بصورة غير مشجعة لاستثمار هذه الدراسات الغربية لدى نفر من المفكرين العرب، الذين ألجأتهم مسيرة الصحوة الإسلامية العارمة، في تشبثها بالوحي الإسلامي قرآناً، وسنة، وإعلاء قدسيته، والتعويل المركز عليه، في ابتغاء النهوض، واطراح من يدبر عنه، فضلاً عمّن يعلن رفضه له – ألجأتهم – إلى مقاربة القرآن، وقراءته لكن من خلال منهج، أثار اصطناعه موجات من الرفض لدرجة الحكم بالردة على بعض الذين قدموا بعض الدراسات فيه.

يتمثل هذا المنهج باختصار؛ باعتبار النص القرآني قابلاً للتأويل إلى ما لا نهاية له، من المعاني، ولو تناقضت تلك المعاني، وأن لكل معنىً يراه المؤول شرعية توازي ما لدى الآخر.

هذا المنهج ليس جديداً في هذا العصر، فلقد ظهر في العصور السابقة عند المسلمين في ما يسمى بالتفسير الإشاري، والرمزي، الذي اشتهر لدى الصوفية، والفلاسفة، والباطنية، الذين وظفوا النص القرآني، لإبراز مقولاتهم وحالاتهم النفسية، وبناءاتهم الفلسفية، ومن أمثلة ذلك، تأويل ابن سينا لآية النور: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[النور٣٥]، كما يلي:

النور: اسم مشترك لمعنيين؛ ذاتي ومستعار، الذاتي كمال المشف كما ذكر أرسطو، والمستعار، إما الخير أو السبب الموصل إليه.

المشكاة: العقل الهيولاني والنفس الناطقة.

المصباح: العقل المستفاد بالفعل.

الشجرة المباركة: القوة الفكرية التي هي مادة للأفعال العقلية.

لا شرقية: ليست قوة منطقية محضة.

ولا غربية: ولا قوة بهيمية[1].

ومثل ذلك التفسير الإشاري لدى الصوفية، كتأويل الرواسي في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [النحل ١٥] أي: أولياء وسادة، وتأويل ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً...﴾ [الحج ٦٣]. بأنه أنزل مياه الرحمة من سحائب القربى، وفتح عيوناً من ماء الرحمة، فاخضرت بزينة المعرفة[2] ولكن هذا المنحى التأويلي تضاءل عبر الزمن، بل وأصبحت أمثلته، نماذج للتيه الذي وقع فيه بعض المتقدمين في التعامل مع النصوص وبقيت الفاعلية للتفسيرات، والشروح الملتزمة بالضوابط المنهجية؛ لغوية، وشرعية، خاصة وأنه انتهى إلى عدمية فكرية لا يبقى معها للنص أي قيمة معنوية ذاتية، ليصبح القرآن دالاً على الحق، والباطل، والهدى، والضلال، بل لا معنى لهذه المصطلحات، ما دام كل يجد نفسه في النص. نقل ابن قتيبة عن عبيد الله بن حسن أنه كان يرى: «أن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار

(١) رسالة النبوات، ابن سينا، ٨٥ — ٨٧.

(٢) قضية التأويل، إبراهيم سالم، ٢/ ٢٨٤.

صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: كل مصيب هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله، وكذلك القول في الأسماء فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق فقد أصاب، إن القرآن قد دل على كل هذه المعاني»[1].

ولكن هذا المنهج – كما أسلفت – انبعث من جديد مرتكزاً على بعض المدارس الأوربية في نظريات التلقي، وقراءة الخطاب، ومبرراً نفسه بسلفية تلك التأويلات الرمزية التي ذكرناها لدى الفلاسفة، والباطنية.

لقد انتقلت فكرة فرض القارئ نفسه وهمومه على النص المقروء الذي كانت له صولة في الغرب في بعض المدارس الفكرية، والأدبية في مثل نظرية "موت المؤلف" و "سيلان المعاني" و "ثنائية المعنى والدلالة" إلى كثير من المثقفين العرب الذين تبنوها في مجال دراسة النصوص المنتجة بشرياً خاصة في ميدان الأدب.

لكن الحالة الجديدة التي قضت بضرورة تعامل المثقف العربي مع النصوص الشرعية نصوص القرآن والسنة جعلته يتجرأ فيلغي تميزه على غيره، ومن ثم يتعامل معه على أساس أنه نص لغوي فحسب، وربما تراءى لبعضهم أنه طريق أكثر تفاؤلاً في زعزعة المقدس الإسلامي من طريق القطيعة السابق الفاشل، خاصة وأن أساس هذه النظريات التأويلية – في الغرب – كان دينياً، وأنه أدى دوراً لا يستهان به في إسقاط قدسية المرجعية الدينية، وإبراز استقلال الفرد أمام معطياتها؛ كان منطلق هذه القضية هو التساؤل الذي ألح على الغربيين في أوائل عصر

(١) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ط٣، ص٤٦- ٤٧.

النهوض الأوروبي: ما هي المنهجية الأفضل للتعامل مع الكتاب المقدس؟ هل يمكن للإنسان أن يقرأه ويفهم معانيه بنفسه، أم لا بد من توسط رجال الدين؟

أجاب "مارتن لوثر" بأن من حق الإنسان أن يقرأ ويستبين بنفسه معاني الإنجيل بحرية «لقد كان لوثر هو الأول الذي انخرط في طريق مذهب تعدد المعاني في الكتاب المقدس، وهذا يعني أن كل اختلاف في التأويل هو معطى سلفاً وموجود في النص، وقال بهرمينوطيقا متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التأويلات بصفتها تداولاً لآفاق الماضي والحاضر»[1].

وهكذا تبلور لدى هذه الفئة من المثقفين العرب منهج قابلية الخطاب الإلهي للتفسير المتعدد الذي لا تتناهى معانيه التي يضعها القراء لهذه النصوص، اعتماداً على أحوالهم النفسية وهمومهم الآنية، ومسبقاتهم الفكرية، دون اعتبار لمقاصد صاحب الخطاب، أو لنسق اللغة التي صيغ بها أخذاً بنظرية "موت المؤلف" في الفكر الغربي التي تلغي قصدية المؤلف لمعان محددة له، حيث تعد – أي قصدية المؤلف – سلطة استعباد للقارئ ينبغي التحرر منها، ليكون القارئ حراً في إبداع ما يشاء من المعاني لذلك الخطاب، ومع خطأ هذه النظرية حتى بالنسبة لنصوص البشر وهو مجال استخدامها في الغرب، ومع تجاوز الفكر الغربي لها الآن[2] إلا أنها لدى بعض المفكرين العرب ما تزال حية، والأخطر أنهم نقلوها من التطبيق على الخطاب البشري في الشعر والرواية، ونحوها، إلى الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، والسنة المشرفة.

---

(١) نقلاً عن النص القرآني ومشكل التأويل، مصطفى تاج الدين، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ١٤ ص ١٩.

(٢) المصدر السابق.

الطيب تيزيني يرى أن القرآن الكريم وحي إلهي جاء لهداية الإنسان، ولا مشكلة لديه – مبدئياً– في الوحي بهذا الاعتبار، المشكلة هي في تصور الإسلاميين أن لنصوص هذا الوحي معاني محددة، ومقاصد ثابتة، وهو إذ ينكر هذا، يقرر وجهته – التي يروِّج لها في كتبه، ومشاركاته الفكرية – المتمثلة بأن الخطاب الإلهي ليس محصوراً بمعنى أو معاني محدودة ولكنه قابل لتوليد معان لا متناهية تصل إلى حد التناقض فيما بينها، منطلقه في ذلك من المنهج البنيوي «لذي يعلن بلسان أحد منظريه (بارت) أن النص يفقد انتماءه لكاتبه "منتجه" بعد كتابته إياه، حيث يفرط بإمكانات كبيرة متنوعة لأشيائه "أي النص" من مداخل وزوايا، وإحداثيات متنوعة، وخطيرة في خصبها، وثرائها، فيتركه والحال كذلك جثة هامدة لاحراك لها»

ويؤكد تيزيني بعد دراسة للنص القرآني وتقسيمه إلى تنزيل، وتأويل، وهو القرآن من حيث هو معاني للفهم «أن مبدأ التعددية القرآنية يمثل واحداً من المداخل الكبرى إلى إدراك وتبصر إشكاليات كتاب التأويل؛ فهذا الكتاب هو والحال كذلك كتاب بشري "تاريخي، واجتماعي وتراثي"».

«وكل القراءات التي تعلن انتماءها للإسلام وولاءها له – على وفق ما ذكر – تمتلك شرعيتها النصية ومشروعيتها "الاجتماعية والتاريخية"».

وعليه فـ«إن الرفض النظري والمنهجي لمبدأ "التعددية القرائية" في حقول الفقه، وكذلك العبادات، والعقائد، وهو رفض لا حضور له على صعيد الممارسة الفقهية، والشرعية، والعباداتية والعقائدية، يأتي من باب اللف على تلك الممارسة، وعلى ما يكمن وراءها من تعددية، واقعية مشخصة، ويلاحظ

أن هذا العنت في الرأي، والقصور المعرفي يبرز في ظروف الاستبداد وغياب الحرية الفكرية من موقع السلطة، ومن يواطئها»[1].

ويبلور محمد أركون هذا المنهج بقوله: إنه منهج «لفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي، واللغوي للعقل البشري الذي ينتج خطابات بشرية؛ ارتكازاً على العقل الإلهي» ويشرح ذلك هشام صالح «بأنه لا يمكن للعقل البشري أن يتوصل كلياً إلى مقاصد الله ومعاني آياته فهما أوسع، وأكبر من أي عقل بشري، كما أنه لا يمكن سجنها في لغة فقهية، قانونية، أحادية الجانب، والمعنى؛ وذلك لأن الخطاب القرآني ذو بنية رمزية ومجازية؛ أي: أسطورية بالمعنى الانتروبولوجي الحديث للكلمة، وبالتالي فهو منفتح على عدد لا متناه من المعنى والدلالات»[2].

وتطبيقاً لهذا المسار خرجت في الآونة الأخيرة بحوث ومؤلفات تفسر القرآن وشريعة الإسلام بما يخرجها عن أن تكون الإسلام الذي يعرفه المسلمون حيث تصوغه صياغة ماركسية، أو استشراقية، أو غيرها، مما هو نشاز ظاهر؛ أثار بعضه ضجة انتهت بالحكم بالردة على بعض رواده، وهو نصر حامد أبو زيد في مصر، ومثل ذلك محمد شحرور في كتابه "القرآن والكتاب – قراءة معاصرة" وخليل أحمد خليل ومحمد عيتاني، ومحمد سعيد العشماوي، وآخرين كتبت ردود كثيرة عليهم.

الدكتور حسن حنفي يأخذ بهذا المسار ويرى أنه «آن الأوان للاستغناء عن كتب التفسير، والفهوم السابقة للقرآن، فالمفسر المعاصر ينبغي أن لا يذهب إلى تاريخ

---

(١) الإسلام، والعصر – طيب تيزيني، ومحمد البوطي، النقولات من تيزيني حسب الترتيب ١٣٢، ١٢٠، ١٣٦، ١١٨.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي – محمد أركون ترجمة هشام صالح ط٢، ٩٦.

النصوص منذ تدوينها لفهم معانيها التاريخية، وتطور معاني الألفاظ، قاضياً السنين في بطون المراجع، وأمهات المصادر، ومعجمات اللغة، والموسوعات؛ بل يقرأ النص، وفي غمضة عين يفهم معناه ويستعمله بوصفه حجة، فالنص المعنى ليست له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه»[1].

وأنى يوجد الخطأ ما دام أن هذا النمط من التأويل يسوغ فيه لكل مؤول أن يفرض أيديولوجيته على النص بحيث يتبعها ويبررها رغماً عن معانيه، ومقاصد واضعه، إن هذا التأويل كما يقول نصر أبو زيد: «جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ، والمفسر، لمفاهيمه وأفكاره» إنه «قراءة ذاتية.. وغير بريئة.. لأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة»[2].

في هذا الإطار خرجت كتب كثيرة في إطار ما يسمى بالقراءات المعاصرة، أو القراءات التأويلية ونحوها، وتعددت الردود عليها.

يحسن بنا في نظرنا لهذا المنحى بيان بعض النقاط التي إخالها مفيدة هنا:

√ إن هذه النظريات التي كان لها صولة في الغرب في فترة ما، قد وجه لها نقد من عديد من المفكرين الذين أزعجهم تذويب المعاني كما يقول (إيكو) حينما يكتب القارئ نصاً جديداً؛ لكنه يرميه على نص قرأه عبر دعوى متهافتة، كما يقول (تودورف).

√ قد تتوفر حسن النية لدى بعض منتحلي هذا الاتجاه في دراسة القرآن الكريم لكن العبرة ليست بالنوايا وإنما بالمآلات المحذورة لهذا المسار والتي من أخطرها.

(١) قراءة النص، حسن حنفي، مجلة ألف، ربيع ١٩٨٨ م، ص٤٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد فلسفة التأويل ٥-٦ وإشكاليات القراءة والتأويل ٢٨٨ – نقلاً عن محمد عمارة – النص الإسلامي.

* تحطيم الوحي عن أن يكون مرجعية موجِّهة، أي: زحزحة قوته المعنوية؛ وإن بقيت رسومه النصية، ولقد ذكر المستشرق (هاملتون جب) أن من أكبر عوامل الحصانة لدى المسلمين أمام الاستعمار الثقافي تلك النظرة التقديسية للقرآن التي تجعل المسلم يرفض أي شيء يناقض ما قرره القرآن من حقائق عقدية، أو أحكام شرعية.

* تفتيت الرؤية المشتركة الموحدة للعقيدة في الأمة التي يرجع فيها الجميع إلى ثوابت الوحي وقد أسهمت بعض النحل الباطنية الغنوصية في إحداث شيء من هذا التفتيت، لكن عموم الأمة لم يساير تلك التأويلات وبقي مع واضحات القرآن، والسنة، فالمحذور أن يكون هذا الاتجاه التأويلي عامل تحويل لتلك العقيدة الجامعة إلى رؤى، وعقائد متعددة ومتضاربة.

* لكن هل يعني رفض التأويل المفتوح على كل الأفكار القول بأن كل ما جاء به القرآن أو السنة لا يحتمل إلى وجهاً واحداً، فإذا فسر عالم معنى آية انتهى أي احتمال لمعنى آخر، ولزم الآخرين بعده الانصياع إلى تفسيره؟

* كلا إن الأمر ليس بهذه الحدية المقابلة لتطرف التأويل اللانهائي، إن نصوص الوحي الإلهي – قرآناً وسنةً في علاقتها بالمعاني أو الدلالات كما يقول علماء أصول الفقه نوعان:

√ نوع قطعي الدلالة لا يحتمل معنى سواه.

√ ونوع ظني الدلالة يحتمل أكثر من معنى، ومن ثم لا يستطيع مجتهد احتكار النص في تفسيره.

لكن تحرير المعنى من قبل المجتهد لا يتم بتحكم يستضعف فيه النص، ويسخره لمسبقاته الفكرية مهما شذت، إن هناك ضوابط تحكم هذه العملية — كما سبق.

التراث الإسلامي وموقعه في تعامل المسلم اليوم مع الوحي:

التراث الإسلامي في دلالته الحاضرة في الثقافة الراهنة هو ما خلفه السابقون من أهل الإسلام لنا عبر القرون الأربعة عشر الماضية في الجوانب الثقافية، والمدنية.

والمشكلة اليوم هي لدى فريقين:

أحدهما: يتشبث بذلك التراث أفكاراً، وتطبيقات، ويغالي حتى يكاد أن يحجبه عن الوحي بل ربما نظر إلى الوحي من خلاله، وتمثَّل إسلامه عن طريقه دون رعاية لمدى تطابقه مع تعاليم الوحي أم لا، بحيث يتحول التراث كالاجتهادات، والتطبيقات الزمنية من قبل المسلمين السابقين إلى المصدر الأساس، وإن كان نظرياً يؤمن هذا الفريق بأولية الوحي، وعدم عصمة الاجتهادات التراثية.

الفريق الآخر: ينحو منحى التطرف المضاد لذاك الفريق فيتنكر للتراث، ويسقط قيمته، ويرى أن ارتباطه بالزمن من جهة، وبالفعل البشري الذي انتجه من جهة أخرى كافٍ في تجاوزه جملة، وتفصيلاً، والتعويل المباشر على القرآن، والسنة كأنهما وجدا الآن.

وكلا الفريقين في الجانب العملي لا يأخذ بالتراث كله، ولا يتركه كله، وإنما يأخذ بما يقدر مناسبته له.

والذي يقضي به المنطق السليم – كما أرى – أنه ينبغي أن يفصل بين الوحي والتراث خاصة في مجال الدراسات الشرعية، فالوحي في قطعياته منزه عن الخطأ، حاكم على الزمان والمكان، أما التراث فهو إنتاج بشري؛ اجتهادات فردية فكرية "آراء، فتاوى، أقضية" وتطبيقات عملية مرتبطة بالظروف والفهوم والطاقات.

فالتراث خاضع للنقد في ضوء مقررات القرآن، والسنة، وقابل للتجاوز، لكن ذلك لا يعني إلغاء القيمة العلمية والحضارية لذلك التراث، كلا إن في ذلك التراث على الرغم من بشريته، وظرفيته الزمنية ما هو منطلق من الوحي استمداداً منه، واستناداً إليه، وما قد تمحص عبر التراكم العلمي والنقد المتبادل، والتحولات الزمنية، فضلاً عن أن هذا التراث ليس شيئاً واحداً، ومن ثم فمن الخطأ النظر إليه والحكم عليه حكماً كلياً.

وبناء عليه فإن من المعطيات الأساسية في فهم الدين ومعرفة هدي القرآن، والسنة، كما يرى عبد المجيد النجار: «الاجتهادات السابقة في التراث فإن تلك الاجتهادات فيما اعتمدته من منهج، وفيما توصلت إليه من نتيجة، تعتبر من الناحية الموضوعية أساساً ضرورياً لمعاودة النظر المستجد من أجل الفهم، كما يعتبر إلغاؤها بصفة مبدئية، واستبعادها كأداة من أدوات الاجتهاد، المتجدد إخلالاً بشرط أساسي من شروط البحث عن الحقيقة»[1].

ويرد هنا تساؤل حول "الفهم السلفي" أين موقعه من الوحي، والتراث؟

والجواب أن الفهم السلفي جزء من التراث، لكنه جزء له خصوصيته وتميزه عن سواه، فهذا الفهم الذي يرتد إلى صحابة رسول الله ﷺ وهم الذين:

* تلقوا من الرسول ﷺ مباشرة دون وسائط.

---

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ١/ ٦٩.

* وتربوا على يديه.

* وكانوا دون من بعدهم - أهل لغة القرآن الذي جاء تبياناً للحق الذي يمثلونه.

* فضلاً عن تزكية الرسول ﷺ لهم وأمره بالاقتداء بهم.

إلخ المبررات يظل هو المقدم على الفهوم اللاحقة[1].

ولا بد هنا من توضيح أمرين:

أولهما: أن الفهم السلفي الذي تبلور في "منهج شامل" على الرغم من كونه يشمل المبادئ والقيم، أي: التمثل الإنساني للإسلام، إلا أنه تاريخياً تركز في قضية (العقيدة) بسبب أنها المجال الذي تفرقت فيه الأمة الإسلامية، وحدثت فيه الخروجات الصارخة عن ما كان عليه أولئك السلف في الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

ومن ثم من الخطأ نقل القضية نحو الفقه الاجتهادي بحيث تنتقي اجتهادات فقهية معينة وتعنون بالسلفية، بحيث تعد الاجتهادات المخالفة، خارجة عنها، أي: بدعية، ولهذا فإن السلفية وإن توحدت في القضايا العقدية إلا أن ساحتها تحوي - في الفقه - اجتهادات مختلفة لا يخرجها عن السلفية.

وأشد خطأ من هذا توهم أن السلفية تعني الدعوة إلى تمثل حياة الصحابة حتى في جانبها المادي في المآكل، والملابس، والمراكب، والمساكن.

ثانيهما: أن الصحوة الإسلامية التي عمت العالم منذ عقدين كانت ترفع شعار العودة إلى الكتاب والسنة وهو شعار السلفية، وهو ما آثار آخرين ضدها

(١) انظر نقض المنطق - ابن تيمية ٧، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢/٣٧٦.

من خارج الدائرة الإسلامية ومن داخلها فسعوا لمواجهة امتدادها، ومن ذلك محاولة حصرها في دوائر ضيقة بحيث تبدو كأنها خيط ضامر في الأمة، فهي الحنبلية، والتيمية والوهابية، وقد تُصَوَّر أنها فقط ابتداع تيمي في القرن السابع الهجري تجلى عملياً في القرن الثاني عشر مع محمد بن عبد الوهاب، وقد يؤول الأمر إلى حصرها بدعوة الشيخ محمد فالسلفية = الوهابية.

وهذا جهل بحقيقة السلفية؛ وقد يكون سبب هذا تصوير بعض منتحلي السلفية لها – في هذا الوقت – من خلال بعض الأحكام العملية في حركات الصلاة، أو طاعة ولي الأمر. ونحوها وتضخيمها لدرجة جعلها هي عنوان السلفية، ورمي من لم يعاضد هذا التضخيم بالبدعية والخروج عن منهج أهل السنة والجماعة.

أقول: إن ذلك التضييق التاريخي للسلفية غير سليم؛ إن السلفية منهج ينطلق من القرآن والسنة، في تلقي العقائد، والقيم، تواطأ عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه بما فيهم خلفاؤه الراشدون، وتابعوهم بإحسان، وأئمة الأمة الأعلام الذين يتبعهم في الفقه المسلمون اليوم أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وجعفر الصادق، والليث بن سعد، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وأمثالهم، ثم الأئمة المجددون بعد ذلك ليس لدى الحنابلة فقط فإن يكن ابن تيمية وابن القيم من أعلام السلفية الحنابلة، فإن ابن عبد البر، والشاطبي من أعلام السلفية المالكية، وأحمد الأسفراييني، وأبا عثمان الصابوني من أعلام السلفية الشافعية، وأبو جعفر أحمد الطحاوي وابن أبي العز شارح الطحاوية من أعلام السلفية الحنفية وهكذا..

السلفيون الآن إشعاعاً ورواداً من حق الآخرين نقدهم، وهم بشر نصيبهم الخطأ، والصواب ولا ضير من هذا النقد لأفكارهم، ومسالكهم، لكن المستنكر هو تجاوز نقد أخطاء الأتباع نحو التجني على المنهج بتشويهه، وإظهاره على غير حقيقته؛ بأن الدعوة لاتباع السلف تعني الدعوة للبقاء في أنماط الحياة المدنية التي كانوا عليها، أو أن السلفية اتجاه محدث لا حقيقة لدعوته إلى الرجوع لمنهج الصحابة في فهم الدين.

المبحث الرابع

فقه الواقع

(أ) «فمهما تجدد العرف اعتبرْه، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك».

القرافي- الفروق ١/ ١٧٦

(ب) «لا يتمكن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلامات، حتى يحيط بها علماً.

والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع.

ثم يطبق أحدهما على الآخر».

ابن القيم - إعلام الموقعين ١/ ٨٧.

(جـ) «الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين... مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام».

أبو إسحاق الشاطبي- الموافقات في أصول الشريعة ٤/ ٥٧

(د) «من لم يكن عالماً بعادات أهل زمانه فهو جاهل».

ابن عابدين - نشر العرف ١١٣

مفهوم فقه الواقع:

الفقه: عرفنا فيما سبق أن الفقه في الدلالة اللغوية يعني: العلم، أو الفهم؛ أي: الإدراك الفكري لشيء ما.

الواقع: وقع في اللغة العربية سقط، والواقع هو الساقط[1]؛ يقال طائر واقع، إذا استقر على شجرة، ونحوها[2]. فهو يدل على شيء قائم في المستقر من الحياة؛ ولهذا قالوا: الأمر الواقع هو الحاصل[3] وخلاصة هذا المعطى اللغوي للفظة (واقع) أنه وإن كان يصدق على مستقرات الحياة المادية، والبشرية؛ إلا أنه يصدق بالدرجة الأولى على ما يتلبس بهذه الحياة من مستجدات كانت غائبة فحضرت، أو كانت موجودة، ولكنها تشكلت بوضع جديد فصارت كأنها حاصلة الآن، فالطير صار واقعاً، بعد أن كان طائراً، والأمر الواقع هو الذي لم يكن قبل حاصلاً.

مثلاً: السفر تقليد بشري مستقر منذ القدم؛ التعامل معه والنظر فيه هو نظر في الواقع، لكن الأهم هنا فيما يتعلق بالسفر هو في مستجداته- مثلاً – آلة السفر كانت في واقع ماضٍ هي الجمل، والحمار؛ ولكنها الآن السيارة، والطائرة، والقطار ونحوها، والنظر لا يكون نظراً في الواقع – الآن – إلا إذا كان منصباً على هذه المراكب لا على الجمل، والحمار.

وبالجمع بين لفظتي: الفقه، والواقع يكون "فقه الواقع" هو: «العلم بمستجدات الحياة البشرية والمادية».

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة ٦/ ١٣٤.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٨/ ٤٠٤.

(٣) انظر المعجم الوسيط ١٠٦٣.

تعريف فقه الواقع بصفته عَلَماً على منهجية معينة:

حسب تأملي لم يكن (فقه الواقع) ذا دلالة مصطلحية قبل وقتنا الحاضر -إلا الإشارات التعريفية ؛ كتعريف ابن القيم السابق بأنه: «علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علماً» - وقد خرجت بعض الكتب، والرسائل في هذا الشأن منها كتاب أحمد أبو عود بعنوان " فقه الواقع – أصول وضوابط" وقد عرف فقه الواقع بأنه: «الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس، وما يعترضها، وما يوجهها»[1].

من خلال التأمل أستطيع أن أقول: إن فقه الواقع حسبما هو جار في السجال الثقافي في الفكر الإسلامي المعاصر يتمثل في واحدة من صور ثلاث:

الأولى: هي التصور الصحيح المتماسك لمجريات الحياة، في وقائعها الفردية التي تتحول من خلالها أوضاع الناس يوماً بعد يوم، وفي مساراتها الكبرى؛ سواء على مستوى المجتمعات المحلية؛ كالنظم الاقتصادية، والسياسية وقضايا التعليم، والإعلام، والفن، أو على مستوى المجتمع الدولي والمشكلات العالمية.

والذين ينتقدون بعضاً من (العلماء الشرعيين) بافتقادهم "فقه الواقع" يقصدون هذه الصورة حيث يصمونهم باعتزال الواقع الحي الجديد في كثير من معطياته، وعجزهم عن استيعابه ومواكبته، مما يفقدهم القدرة على إعطاء أحكام شرعية سديدة فيه.

وفقه الواقع بهذا المعنى يعد شرطاً ضرورياً للاجتهاد في استنزال أحكام من الشريعة "نصوصها، ومقاصدها" تضبط هذا الواقع ليكون إسلامياً مستقيماً

---

(١) فقه الواقع أحمد أبو عود – كتاب الأمة ٧٥ ص ٤٤.

على منهج الله، وهو ما تعبر عنه القاعدة الشهيرة "الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

الصورة الثانية لفقه الواقع: لا يعد فيها هذا الفقه مجرد شرط للاجتهاد؛ ولكنه اجتهاد كامل ؛ أي: أنه تصور صحيح للواقع، كما هو قائم بأنساقه الفكرية، والتنظيمية، ثم صياغة هذه الأنساق صياغة إسلامية إرتكازاً على مقررات الشريعة ومقاصدها.

وحتى نفهم هذه الصورة بشكل واضح نضعها في نقطتين:

الأولى: أن فقه الواقع يتجه إلى الحياة البشرية والمادية في جوانبها ذات التغير ليستوعب فقيهه هذا التغير، ومحيطه، ويجتهد في معالجته إسلاميا، في مقابل الجوانب المستقرة في الفقه بمعناه الاصطلاحي؛ كالعبادات، وأمور النكاح، والمقدرات، والمعاملات بنسقها الفقهي الثابت تعريفاً، وشروطاً، ونحوها؛ مما يدرسه، ويدرِّسه أهل الفقه في مدونات الفقه القديمة، أو الشارحة لها.

الثانية: أن فقه الواقع يتجه إلى واقع الحياة ليبني أنساق هذا الواقع – مثلاً: النظام السياسي، والاقتصادي والتعليمي، في ضوء سقفها الحضاري المعاصر من خلال توجيه الإسلام أحكاماً ومقاصد شرعية.

ففقه الواقع هنا ينزل إلى الساحة فيصبغها بفعل الحلال، ومنع الحرام، في مقابل الفقه الذي يسير خلف المجتمع في تحولاته ليصدر أحكامه على هذه التحولات بالحل، والحرمة، والصحة والفساد[1]، فدارس الفقه الذي درس كتاب البيوع يمكن له إذا سئل عن معاملة فردية، أو صورة من صور البيع الجارية؛ حتى ولو كانت جديدة – إذا استوعب حقيقتها – أن يفتي بصحتها،

(١) انظر في منهجية الاقتداء، عمر عبيد حسنة، ٢٨.

أو بطلانها؛ لكنه لا يستطيع أن يقدم بدائل اقتصادية إسلامية في مجال التعامل المادي المعاصر، فضلاً عن أن يستطيع إبداع نظم اقتصادية تحقق الكفاءة المقابلة للنظم الاقتصادية – غير الإسلامية – المعاصرة، وتكون إسلامية في الوقت نفسه فهذه مهمة "دارس الاقتصاد الإسلامي".

الصورة الثالثة لفقه الواقع: وهذه ليست بشيوع الصورتين السابقتين تتمثل لدى بعض المثقفين؛ فيما يرون أن ضعفه هو الخلل الكبير الذي وقعت فيه الأمة، وأدى إلى تدهورها الحضاري.

هذا الفقه هو العلم بسنن الله في الآفاق، والأنفس، في الكون المادي، والحياة الإنسانية، والذي من خلاله يتعرف الإنسان على التغيرات، وطبائعها، وآلياتها.

إننا بهذا الفقه الاجتماعي، والعلم بالسنن، والقوانين الإلهية التي تحكم المسيرة البشرية "علم قوانين الاجتماع والعمران" نكون قادرين على التعامل الصحيح، وتحديد الأبعاد، والمداخل الصحيحة لذلك التعامل والمجالات المؤثرة في البناء، والتغيير، والتجديد، والتحويل الثقافي من خلال الاهتداء إلى السنن الإلهية التي تشكل أقدار السقوط، والنهوض للأمم والحضارات[1].

وقد سبق ذكر تأكيد القرآن على السير في الأرض، والنظر، والاعتبار بالأحداث التاريخية، وتعقيب الله سبحانه على بعضها بقوله: ﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾.

«إن طلب السير في الأرض والنظر في العواقب والمآلات جعله النص الإلهي من الفروض الكفائية، التي تفضي إلى التبين، والتبصر، والاهتداء إلى السنن الاجتماعية في السقوط، والنهوض، واختزال التاريخ الإنساني، وتحقيق

(١) انظر: الشاكلة الثقافية، عمر عبيد حسنة ٨٣.

الاعتبار، وإضافته إلى عمر الأمة المسلمة، وتجربتها لتحقق بذلك الوقاية الحضارية، وتتعظ بأحوال السابقين.

ذلك أن سنن الله لا تتغير ولا تتبدل ولا تحابي أحداً، وأن الذي يدركها هو القادر على التغيير والتجديد، ومغالبة قدرٍ بقدرٍ، والفرار من قدر إلى قدر، وأن الذي لا يدركها يصبح مسخراً لها، الأمر الذي يؤكد لنا أن دراسة المجتمعات، وفهم واقعها، وتاريخها، وثقافتها، ومعادلتها الاجتماعية، هو الذي يوضح لنا كيفيات وآليات التعامل معها، ومواصفات خطابها، والفقه الذي يمكننا من التدرج في الأخذ بيدها إلى تقويم سلوكها بشرع الله.

إن ما ورد في القصص القرآني يشكل مختبرات بشرية خالدة مجردة عن حدود الزمان والمكان من الناحية الاجتماعية، كما يشكل منجماً لاغتراف الثقافة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية وتعددية الرؤية، وإعادة الصياغة، ودليلاً إلى أن فهم الواقع أمر أساس لا يقل عن فهم تعاليم النبوة؛ لأن فهم الواقع هو الذي يمكن من حسن تنزيل تعاليم النبوة والتعرف إلى وسائل إحداث التفاعل، وتحريك آليات التغيير الاجتماعي، وهذا لا يكون إلا بالفقه الاجتماعي، أي: بالتحقق من القوانين التي تحكم الاجتماع والعمران»[1]. وإذا كان ما يسمى الآن بالعلوم الاجتماعية هي التي تبحث في هذه الجوانب الإنسانية فإنها داخلة في الفقه الذي أمر الله به عباده.

إن العلوم الاجتماعية ينبغي أن ننظر إليها بصفتها علوماً شرعية، فمن الخطأ الكبير أن ننظر إلى هذه العلوم بصفتها علوماً غير شرعية ثم نَدْرُسُها، ونُدَرِّسُها، ونلتمس منها حلولاً لمشكلاتنا الاجتماعية.

---

(١) الشاكلة الثقافية، مصدر سابق، ٨٥.

إن ما يقال في هذه العلوم ما قاله ابن القيم رحمه الله عن "السياسة" حينما جعلها بعض الناس في زمنه قسيماً للشريعة، قال رحمه الله: «السياسة نوعان: سياسة ظالمةٌ فالشريعة تحرمها، وسياسية عادلةٌ فهي من الشريعة علمها من علمها، وجهلها من جهلها».

وينقل عن أبي الوفاء بن عقيل قوله: «إن السياسة الشرعية هي ما يكون فيها الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعها الرسول، ولا جاء بها الوحي»[1].

وحركة تأصيل العلوم الإنسانية إسلامياً التي تقوم لها جهود متعددة المواقع إنما تهدف لهذه الغاية، أن تتحول هذه العلوم، التي تخلت عنها الأمة الإسلامية فبناها الغرب، في إطار ثقافته العلمانية إلى علوم تنطلق من موجهات الشريعة الإسلامية، وتنضبط بضوابطها، وتخدم أهداف الأمة المسلمة في تطلعها للنهوض الحضاري، وإذا فقه المسلم قوانين الاجتماع، والحضارة وسنن الله المتبدية في الوجود، وتتبعها في محيطه، ومحيط أمته، والعالم من حوله سهل عليه التحقق بفقهٍ هو في الحقيقة متداخل مع هذا الفقه؛ وإن تصورها بعضهم شيئاً مستقلاً وهو فقه الحال التي هو بصددها، أي هو التصور السليم الواعي للأوضاع من حوله، وإدراك أبعادها، وفهم تغيراتها، التي تجري أمامه مما يجعل حكمه عليها، أو تعامله معها متصفاً بالحكمة والسداد، ومع أن هذا الفقه - فقه السنن - هو أقرب المعاني لمدلول اللفظة في القرآن إذا جاءت منفية عن الكفار، والمنافقين إلا أن هذه الصورة تدخل في الأولى باعتبار السنن جزءاً من

(١) الطرق الحكمية- ابن القيم ٥، ١٣ وكذلك إعلام الموقعين ٤/٣٧٢.

الواقع الذي تمثل معرفته شرطاً لإنزال الأحكام الشرعية عليه، أو على الأقل التحكم السليم فيه وفق منهج الله.

فقه الواقع تاريخياً:

الثقافات البشرية الزائغة عن منهج الله سواء تمثلت في أديان، أو مذاهب، أو حضارات، لا تنفك علاقتها بالواقع البشري عن جنوح إلى أحد طرفين متقابلين:

* إما تباعد عن الواقع، وعزوف بالأتباع عنه؛ لتحقيق سمو روحي - متوهم - لا يمكن تحصيله إلا عبر هذا العزوف، والانفصام عن الواقع المادي البشري، أو التعامل معه بحذر، وازدراء، وهذا شأن الثقافات الرهبانية عموماً.

* أو ارتكاس في حماة الواقع، وانفعال استخذائي لمتطلباته، حتى ولو كانت على حساب القيم الإنسانية - الخلقية - فضلاً عن المطالب الدينية الروحية، وهذا شأن الحضارات المادية.

الإسلام حينما بعث محمد ﷺ بشريعته الخاتمة بصفته منهج الله الذي رضيه لعباده لتقوم به حياتهم الأرضية (إنسانية، ومادية) بصورة سوية تثمر لهم سعادة الدنيا، وكمال الوجود الإنساني، وفلاح الأخرى، ورضى الله سبحانه - تميز عن تلك الثقافات في تحقيق التوازن في التعامل مع الواقع.

الإسلام بما هو دين الحق هو الوحي "القرآن الكريم، والسنة المطهرة". أي: أنه حقائق معرفية موجهة للإنسان من أجل أن يفهمها بعقله الذي يتكون من ضروريات فطرية أصيلة فيه، ومن أفكار مكتسبة من الواقع الاجتماعي والمادي الذي يتفاعل معه هذا العقل استمداداً وإمداداً.

ثم إن الإسلام حقائق ثابتة – في مجال الأحكام – "مطلقات ذهنية" تعالج أوضاعاً واقعية متغيرة، ويتحقق العلاج – حل المشكلات، وبناء الأنساق – إسلامياً من خلال إسقاط هذه الثوابت على المتغيرات وفق معادلة مستقرة، لا تهز الثوابت لتتغير، ولا تجمد الحياة وتوقف تجددها.

الكلام هنا – بلا شك – ذو عمومية، فالواقع متفاوت القدر في مساحة ما بين التغير والثبات؛ إذ لا مرية أن هناك أحكاماً تتناول صوراً ثابتة من الحياة البشرية؛ إما لارتباطها بالإنسان من حيث هو إنسان، أو لتعلقها بقضايا ثابتة العين ولهذا جاءت أحكامها في الشريعة مفصلة العناصر؛ كتفاصيل الشعائر التعبدية، صلاة، وزكاة، وصوماً وحجا، وكالمواريث، والمقدرات، ونحوها.

وهناك أحكام تتناول صوراً متغيرة تبعاً لتطور الحياة، ومستويات الفكر، والمادة في الحضارات الإنسانية.

لقد تسامى الإسلام بنفوس أتباعه روحياً، وخلقياً، ولكن من خلال ربطهم بالواقع الذي قضى الله أن تجري خلافتهم من خلال الحركة فيه.

ولهذا لا غرابة أن تنزل أكثر الأحكام الشرعية تبعاً لأسباب واقعية حتى عد العلماء (أسباب نزول القرآن) أحد علوم القرآن.

حتى في المجال العقدي، كان أسلوب القرآن فيه أسلوباً واقعياً، حيا، بعيداً عن الأسلوب الفلسفي التجريدي؛ لقد كان يؤكد حقائق الإيمان في نفوس الناس من خلال شدهم إلى الواقع المعاش لهم، والمحيط الكوني الذي يتفيأون ظلاله.

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢

وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ٦-١٦].

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس ٧٨-٨٠].

ومن خلال السنن الإلهية وقوانين التاريخ كان توجيه القرآن لهم، لا من خلال قضايا تجريدية يعيشون معها في تأملات ذهنية بل عبر دعوة للسير في الأرض، والاعتبار بأحوال الأمم، والمجتمعات، ومن خلال إعادة صور تاريخية ماضية لأمم، وأنبياء سابقين لأخذ الدروس، والعبر منها، وحتى من خلال الواقع الذي يعيشونه حيا، يقول لهم بعدما حصل لبني النضير: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ ويقول لهم بعد أحد: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٦٥]. ولقد أثمرت التوجيهات القرآنية والنبوية – في هذا المجال – مسلكا راشداً في التفاعل الإيجابي مع الواقع من قبل جيل الصحابة ومن تبعهم بوعي، وإحسان، وفي الاتزان في علاقتهم به، بين الجنوح الرهباني، أو الانغماس الترفي الغافل الذي حصل بعدهم.

ولقد كان هذا التفاعل هو الذي أثمر المنهجية العلمية التي صاغها أئمة العلم – الأئمة الأربعة، وغيرهم – لإقامة شريعة الله في واقع الحياة، بما يجعل لهذا الواقع نبضه الحي وقيمته المعتبرة، وذلك عبر عديد من القواعد مثل: المصالح المرسلة، والعرف، والاستصحاب، والعرف هنا يمثل الواقع في مظاهره التي

تجري عليها حياة الناس، وقد كان له -- بالذات -- موقع مؤثر في مجال الأحكام الشرعية بحيث يعد مرجعاً في مواطن احتكام كثيرة؛ يقول مصطفى الزرقاء في مدخله الفقهي: «إن النظر في نصوص الفقهاء ينبئ بأن العرف العملي في ميدان الأفعال العادية والمعاملات المدنية، له السلطان المطلق، والسيادة التامة، في فرض الأحكام، وتقييد آثار العقود، وتحديد الالتزامات على وفق المتعارف، وذلك في كل موطن لا يصادم فيه العرف نصاً تشريعياً. فالعرف عندئذ يعتبر مرجعاً، ومنبعاً للأحكام، ودليلاً شرعياً عليها، حيث لا دليل سواه من النصوص الشرعية الأساسية، فقد قال الإمام السرخسي في المبسوط "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"»[1].

لكن هذه الروح المتزنة في علاقتها بالواقع لدى الصحابة وأتباعهم ولدى رواد الحضارة من الأئمة تراجعت تحت ضغوط مؤثرات كثيرة في جوانبها المختلفة في الجانب العقدي الذي تحول إلى بحوث فكرية تجريدية تضاهئ الفلسفة لدى الأمم الأخرى حتى سمي هذا الجانب (علم الكلام).

وفي جانب الاعتبار بسنن الله في خلقه حتى استحال التاريخ إلى مجرد سرد لا يستفاد من دروسه في الحياة.

وفي جانب الفقه العملي صار ينعزل شيئاً فشيئاً عن الواقع الذي تعيشه الأمة ابتداء بشؤونه السياسية، ثم الشؤون الأخرى، ومال الفقهاء إلى التنظير في تنظيم الأحكام الفقهية العبادية، والمعاملاتية، وتحكم في الحياة الواقعية لكثير من المسلمين إما أعراف قبلية، أو سياسات يضعها أرباب الدول، بعضها متسق مع الإسلام وبعضها مخالف له.

---

(١) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقاء، ٢/٨٥٧.

ولكن كان هناك حركات تجديدية عبر القرون الإسلامية تدرك الخلل في هذا الجانب وتسعى لمعالجته كالإمام الشاطبي، وابن خلدون، وابن تيمية، وتلاميذه، وبالذات ابن القيم الذي عالج هذه القضية في كتابه إعلام الموقعين؛ في مواضع كثيرة فيه ومن ذلك تشنيعه على الجامدين على المنقولات من فتاوى الأئمة السابقين يفتون بها للناس رغم تغير الأحوال والأوضاع، وتقريره أن الأحكام المترتبة على العوائد، والأعراف تتغير تبعا لها... ويقول بعد هذا: «وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم، وعوائدهم، وأزمنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل، وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طَبَّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم، وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم»[1].

ومن جهة أخرى ينعى ابن القيم على ضيقي الأفق الذين يحاربون الإصلاحات السياسية أو غيرها من أوجه الحياة لمجرد كونها لم تستمد من الشريعة نصاً كما هو الشأن في العبادات فيحكمون بخروجها من الشريعة وضلال أهلها، ويرى أن هذا الصنف من مدعي الغيرة على الدين أساءوا إلى الإسلام حينما منعوا العقول من التحرك في استجلاب المصالح، وإقامة العدالة في الواقع، وفق مطالب الأعراف والأوضاع التي وصل إليها تطور الحياة الإنسانية، حاصرين الاجتهاد، والتجديد في الأنظمة بما جاءت به النصوص الصريحة في الكتاب والسنة، وكانت النتيجة أن شعر الناس بضرورة الخروج على الشريعة وفق تصور أولئك، بل تجرأ أهل الفساد والفجور في وضع

(١) إعلام الموقعين، ٣/٧٨.

السياسات دون مراعاة الشريعة ما دام كل اجتهاد خارج ما نص عليه فيها يعد خروجاً على الدين.

لقد أطال ابن القيم في ذلك منتقداً حالة ليست محصورة في زمنه، وإنما تتجدد لدى العقول الضيقة في كل زمن، ولا يخطئ إدراكها الناظر في زمننا هذا لهذا سأورد من كلامه رحمه الله مقطعاً طويلاً في كتابه "إعلام الموقعين" يقول في الجزء الرابع منه: «هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فَرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله؛ فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه، ورضاه، وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل، وأدلته، وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق

التي هي أقوى منه وأدل، وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق، والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟

ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع - ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ نماذج من تطبيقات الرسول ﷺ وأصحابه وقال بعد ذلك:

وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة، وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة، وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل، ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل وفاسد ؛ فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد، وهو عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم، وعلومهم، وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده، وإنما حاجتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه ؛ فرسالته كافية شافية عامة، ولا تحوج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا، وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق

الذي تحتاج إليه الأمة في علومها، وأعمالها عما جاء به»[1].

ولعل تلك النظرة الضيقة في ذلك الزمن هي التي دفعت عالماً مثل نجم الدين الطوفي سليمان بن عبد القوي (ت٧١٦هـ) إلى المغالاة في المقابل وتضخيم ما يراه الإنسان مصلحة واقعية – في مجال المعاملات – ولو على حساب مقررات النص الشرعي، وهو ما رد عليه كثير من العلماء منطلقين من حقيقة أنه لا يمكن أن يتناقض النص مع مصلحة حقيقية، وأنها لا بد أن تكون وهمية؛ وإن تراءاها الإنسان لقصور فكره مصلحة متيقنة.

وعلى الرغم من تلك الحركات التجديدية في ربط الواقع بالدين إلا أن الحال عموماً ظلت على مجرى الانفصال بينهما، وبقيت الشريعة لها هيمنة ما على الجانب العبادي الشعائري – على الرغم مما داخله من بدع وشركيات – وأما الواقع الاجتماعي فقد بقي مسرحاً للعادات، والأعراف القبلية، وبعض مؤثرات الأمم المحيطة وبعض تأثيرات الشريعة الإسلامية حتى جاء العصر الحديث الذي التقت فيه الأمة الإسلامية مع الغرب؛ لقاء أمة مهزومة بأمة مقتحمة مستعمرة، أمة في حالة اهتراء حضاري، بأمة منطلقة في مجال بناء حضاري، أمة متخلفة في حياتها الاجتماعية، بأمة لها نظمها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية المبنية على مصالح قومية، وحضارية؛ هذا اللقاء بهذه المقارنة أثار بعض المتصدين للإصلاح واستدراك حال الأمة قبل أن تمسخها الحضارة الغازية من خلال (إحياء فقه الواقع) أي: إصلاح الأمة من خلال سبر واقعها القائم بما فيه من أمراض، وإمكانيات، ومعالجته في ضوء

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٢ – ٣٧٥.

الإسلام، واستثارة العلماء الآخرين نحو هذا المسلك منتقدين مواقف علماء الشريعة الذين أقاموا حواجز بينهم وبين الواقع، وحصروا أنفسهم بفتاوى فردية في قضايا الثوابت من الدين.

ولقد تمثل هؤلاء المصلحون فيما سمي بمدرسة الإحياء التي كان من أبرز روادها (جمال الدين الأفغاني الذي طوف بالعالم الإسلامي) يختبر علله، وأدواءه، ثم اقترح منهجه الإصلاحي السياسي، ومحمد عبده الذي درس العوامل الاجتماعية ثم اقترح منهجه الإصلاحي الاجتماعي[1]. ورشيد رضا في أفكاره التي رصد فيها مقومات نهوض الأمة عبر المنهج السلفي؛ منهج التفاعل الإيجابي المستثمر للحضارة الغربية المعاصرة.

لقد وفقت هذه الحركة في أشياء، وأخطأت في أشياء، ولكن الذي يميزها أنها كانت حركة إحياء علمي فكري، لا نداء شعاري، وأنها كانت تسعى إلى إصلاح أحوال المسلمين والارتقاء بهم من خلال معالجة واقعهم الحي الماثل بالإسلام في نصوصه، ومقاصده.

وفي الساحة الكبرى من القرن العشرين سادت بلاد المسلمين في ظل الاستعمار، وما بعده حركات عصرانية فصلت الشعوب الإسلامية عن دينها، وأخضعت حياة هذه الشعوب في كثير من مجالاتها لأنظمة، وأساليب نهوض مستوردة من أمم أخرى، أو ملفقة؛ لكنها مفصومة عن دين الأمة وتراثها الحضاري مما جعلها تصل بمجتمعات المسلمين بعد عقود من التجارب إلى انهيار حضاري شامل، وتخلف أشد مما كانت عليه الأمة حينما بدأت هذه النظم العصرانية التي تهاوت مشروعاتها تباعاً، وكان يقارن هذه المسيرة العصرانية

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، عبد المجيد النجار، ١٣٥.

التي تعالج واقع الأمة بمعزل عن شريعة دينها مسيرة أخرى دعوية إسلامية تتمثل فيما عرف بالحركات الإسلامية، والجماعات الإصلاحية التي أقامت مناهجها الإصلاحية العقدية، والثقافية والسياسية على أساس من استقراء الواقع ومتطلبات إصلاحه، وعلى الرغم من الحرب الاستعمارية، والعصرانية للدعوات والحركات الإسلامية إلا أن جهودها مقرونة بانكسارات القوى العصرانية في المجتمعات المسلمة وغيرها من الأسباب قد أدت إلى ظهور الصحوة الإسلامية التي لم تنحصر في مجرد التدين الفردي وتحقيق السمت الإسلامي الشخصي وإنما تجاوزت إلى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية على منهج الإسلام في السياسة، والاقتصاد، والأدب، والفن وغيرها مما يقضي ببعث (فقه الواقع) بعثاً جديداً؛ خاصة أن المسار الفكري لدى مدرسة الإحياء لم يتطور بشكل تراكمي لدى الحركات الإسلامية خلال القرن العشرين التي شغلت بمقاومة العصرانية ورد الشاردين عن الدين من المفتونين بالفكر الإلحادي المعاصر وهذا ما وعته الصحوة الإسلامية بحسها الإيماني بدءاً، ثم بوعيها الفكري بعد ذلك، ولقد تنوعت مسالك السعي لتحقيق هذا الفقه وتعددت مواقع الجهود المبذولة فيها، فقد اتجهت بعض الجامعات الإسلامية في رسائلها العلمية نحو هذا المجال، وقامت المجامع الفقهية التي تجمع بين علماء الشريعة، والمتخصصين، وهناك حركة تأصيل العلوم الإنسانية إسلامياً التي بلورت في مؤتمرات فكرية (مؤتمرات الاقتصاد الإسلامي، والتربية الإسلامية، والأدب الإسلامي؛ مثلاً) وندوات الفكر الإسلامي، كما تبلورت في جهود مؤسسية من مثل جهود جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد، ونحوها، وجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية هو عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي سواء كان هذا الفقه متمثلاً بانفتاح العالم الشرعي على الواقع بتفاعلاته السياسية للإنسان، والمجتمع، والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصدرين للمعرفة؛ حيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطاراً نظرياً لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة، والتعميمات الواقعية وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة[1].

ولقد وجدت محاولات "فقه الواقع" رفضاً من فئات متنوعة سواء كان هذا الفقه متمثلاً بانفتاح العالم الشرعي على الواقع بتفاعلاته السياسية والمادية الحضارية ومحاولة الاجتهاد فيه، حيث انتقد بأنه تجاوز من العالم الشرعي لدائرة عمله التي ورثها من العصور المتأخرة، أو كان هذا الفقه متمثلاً بجهود التأصيل الإسلامي لعلوم الاجتماع التي من خلالها يتم تغيير الواقع وحل مشكلاته حيث انتقدت بأنها تستهدف إدخال الشرعي بقضايا لا صلة لها بالشريعة ، أو بأن هذه الجهود تضمنت أخطاء تطبيقية يرى هؤلاء أن السلامة منها برفض المشروع برمته.

والحقيقة أن مأزق الفكر الإسلامي الآن تشتد وطأته فالحضارة المتسيدة حضارة مختلفة، والتداخل بين ثقافات العالم، ومن ثم تزايد تأثير هذه الحضارة يزداد ضغطاً في ظل العولمة، والواقع الذي هو مجال (الفقه) الذي نتحدث عن تفعيله فيه يزداد تعقيداً وتداخلا في خيوط التبادل مع صور الواقع للآخر

(١) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إبراهيم رجب، مجلة إسلامية المعرفة، رمضان ١٤١٦هـ ص ٦١.

الحضاري مما يقضي بضرورة تكثيف الجهود في ميدان (فقه الواقع) ليتخطى العقبات، ويؤدي دوره المنشود في بناء حضارة الأمة الذي لن يقوم بغير الركون على هذا الفقه، والتي ما أصابها الانهيار إلا بتراجعه، وضعفه.

من العناصر المهمة في فقه الواقع للمثقف المسلم:

فقه الواقع ليس مجرد إطلاع على الأوضاع الاجتماعية والتحولات الحضارية، أو دراسات مسحية استقرائية فحسب، فضلاً عن أن يكون انفعالاً يحكمه رد فعل، أو اختزالاً لمساحة كبرى في زاوية ضيقة، إنه تبصر واع بالواقع برؤية نقدية مستحضرة في نظرها للواقع، فضلاً عن تقويمه، والحكم عليه بعد ذلك منهج الله في غاياته، ومبادئه، وأحكامه، ولهذا فإن لهذا الفقه ضوابط كما لفقه الدين، بل هي عامة الضوابط التي أشرت إلى بعضها في فقه الدين، فهي تتركز بصورة كبيرة في فقه الواقع كالقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب.. إلخ ولن أتناولها هنا.

أمرٌ آخر وهو نتيجة للتطورات الاجتماعية، والثقافية، والحضارية؛ وهي مجال هذا الفقه، ولتطورات العلوم المرتبطة بها فقد أصبح هذا الفقه، متجاوزاً لحالة الاستيعاب العفوي من خلال المعايشة الطبيعية للحياة من قبل العالم أو المثقف، لقد أصبح فقه الواقع (علماً له أدواته ووسائل قياسه، بل نستطيع أن نقول: إنه أصبح خلاصة لمجموعة علوم إنسانية، واجتماعية، وتاريخية، ولم تعد تنفع معه النظرة العابرة، أو الملاحظة الآنية، أو الأمنية المخلصة.

وقد لا نكون بحاجة إلى التأكيد بأن علوم فقه الواقع تتقدم بسرعة، وتتأصل بشكل مذهل حقيقة، وتتشعب إلى شعب تخصصية دقيقة، في محاولة لتغطية جميع مساحات الحياة... يمكن القول: بأن وسائل، وأدوات سبرحقيقة المجتمع،

وكشف خفاياه، ومعرفة واقعه، وتحديد وجهاته، أصبحت علوماً. فعلم الإحصاء، وحصر الإمكانات، والاستطاعات، والمسح، والبحث الاجتماعي، بوسائل منهجية للتقويم، والقياس، لم يعد أرقاماً جامدة، وإنما يعبر عن مؤشرات، ويحمل دلالات، لا يمكن تجاهلها عند أي دراسة، أو تخطيط، أو تجديد، أو تنمية للموارد البشرية والمادية.. فلم يعد علم الإحصاء أداة ووسيلة؛ وإنما أصبح مقوماً لا يمكن تجاوزه.

حتى إن استطلاع الرأي، والتعرف على التحولات الاجتماعية، وأسبابها، أصبح علماً، وفناً، لا يقتصر على قراءة الحاضر وإنما يتجاوز إلى التأثير فيه والتوجيه له)[1].

[١] الطبيعة الإنسانية:

الإنسان هو مدار الحركة الواقعية – الاجتماعية، والحضارية – وهو مورد الأحكام الشرعية؛ وعليه فإن العلم بحقيقة هذا الإنسان على الوجه الصحيح شرط أساس لفقه الواقع.

لقد خلق الله سبحانه الإنسان لغاية حددها تعالى قبل إيجاده وهي العبودية له سبحانه والخلافة في أرضه على منهجه الذي أرسل به رسله، وقد برأه تعالى في هيئة، وتكوين يلائم تحقيق هذه الوظيفة، فقد ركّبه من عنصرين مختلفين هما "المادة، والروح" بحيث يجمع بين الحياة الحيوانيَّة "العضويَّة" والحياة الإنسانيَّة السامية دون تنكرٍ لأي منهما، ولتحقيق هذه الحياة المتوازنة جَبَله سبحانه على فطرةٍ أودعها سبحانه قوةً تنبثق منها عديد من الغرائز الحيوانيَّة التي تحفز

(١) فقه الواقع أصول وضوابط، أحمد أبو عود، من مقدمة عمر عبيد حسنة ص٣٤ – ٣٥.

صاحبها لإشباعها كغريزة الأكل والشرب والجماع والتملك، والترؤس...إلخ، كما تنبثق منها نوازع روحيَّة توجه صاحبها نحو الارتقاء بإنسانيَّته فوق العالم المادي إيماناً بالله، وعبوديَّة له.

والمنهج السليم هو المنهج الذي يلبِّي جميع تلك الغرائز، والنوازع، ويحدد مسالكها الصحيحة بتوازن، وتكامل.

وقد فشلتْ البشريَّةُ قديماً، وحديثاً أن توجد هذا المنهج السليم بسبب جهلها بحقيقة الإنسان، وتركيبته، وفطرته، مما جعلها تلغي بعض الغرائز، والدوافع، وتضخم بعضها الآخر، فتجرُّ على الإنسان وبالاً عظيماً، وتدمِّر وجوده الإنساني؛ بحصره في أحد جوانب وجوده مادية حيوانيَّةً عند بعضٍ، وشهوةً جنسيَّةً مشتعلةً عند آخر، وروحيةً فنائيَّةً عند فئةٍ ثالثة، وهكذا.

ولقد اعترف كثيرٌ من دارسي العلوم الإنسانيَّة أن سبب هذا الفشل راجعٌ إلى الجهل بحقيقة الإنسان، وأن أي حضارةٍ تقوم على هذا الجهل حضارةٌ مدمِّرةٌ للإنسان وإن خدعت الناس ببعض الخدمات الموهمة، كما يخدع سارق الأطفال من يستدرجهم بالحلوى التي يغريهم بها ليُمكِّنوه من أنفسهم.

ولكن الدين الإسلامي ينفرد بتقديم هذا المنهج السَّليم لأنه من عند الله الذي خلق الإنسان ويعلم تركيبته وما تحتاجه ويناسبها.

ولهذا فإن المثقف المسلم يتميز عن سائر المثقفين بكونه يتعامل مع قضايا الإنسان من خلال هذا المنهج المتفرد الذي إذا التزم بضوابطه المنهجيَّة، ومقاصده الإنسانيَّة صانه من الوقوع في المعالجات الاختزاليَّة للإنسان التي لا تتعامل مع طبيعته الحقيقيَّة كما برأه الله في الوجود.

ولو نظرنا في تاريخ المسلمين وواقعهم فإننا سنجد صوراً من المعالجات التي وقعتْ في تطرفٍ مع جانب، أو جوانب من الإنسان على حساب أخرى، فأساءتْ إلى الإنسان من جهةٍ وإلى الإسلام من جهةٍ، أخرى بسبب خلل الفقه في واقع الإنسان؛ في حقيقته الأصلية بغرائزها ومتطلباتها:

* فبعد انفتاح الدنيا على المسلمين في العصور الأولى نشأتْ كرد فعلٍ لافتتان الناس بزهرتها حركة زهديَّةٌ مضادةٌ تدعو إلى تطهير القلب من طغيان حبٍّ الدنيا، وإلى عدم التوسع في المباحات منها، ولكنها شيئاً فشيئاً تحولتْ بعد زمنٍ إلى دعوةٍ انعزاليَّةٍ، ورهبانيَّةٍ تتنكَّر للجسد، ومطالبه، وتحذِّر من الدنيا، وعلومها، وعمرانها.

* وفي عصرنا الحاضر الذي تسوده حضارةٌ ماديَّةٌ دنيويَّةٌ لا تأبه بالروح وسموها، ولا بالآخرة ومسؤوليتها، انحرف كثيرٌ من المثقفين المسلمين مع وجهتها فركَّزوا على الجانب المادي من الإنسان، والحياة الحيوانية، وصاروا يبرزون ذلك، فتباهيهم بالتاريخ الإسلامي غالباً ما يتركز في الجوانب المدنيَّة، والفنيَّة «الأدواتيَّة» حتى النصوص الشرعيَّة يستلُّون منها ما يتفق مع وجهتهم ولو أدَّى إلى الإخلال بمدلول هذه النصوص[1].

والغاية أن المثقف المسلم ينبغي في أدائه الثقافي، ومعالجاته أن يراعي غرائز الإنسان الفطريَّة، ونزوعاتها، وأن لا يصادرها، حتى وإن جمح الناس في مجالها بعيداً عن الحق، فإذا رأى - مثلاً - أنَّ الأزياء النسائيَّة، والمستحضرات

(١) كالاستشهاد المتكرر على دعوة الإسلام لعمران الدنيا واقتناص متعها بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ متجاهلين سباقها ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ﴾ الذي يوجه حركة الإنسان نحو خط الآخرة، وتأتي الدنيا هنا استدراكاً حتى لا يعزف عنها طالبوا الآخرة.

التجميليَّة قد فتنت المرأة المسلمة حتى سحبت كثيراً منهن عن الوضع الطبيعي لهن أنثوياً، وإسلامياً فلا يندفع إلى رفض هذه الأزياء والمستحضرات جميعاً، ويتصيَّدُ من الصحف، وأقوال بعض الأطباء، والفتاوى العينيَّة ما يدعم اندفاعه في هذا الرفض.

وليعلم أنَّ طلب المرأة للجمال والأخذ به لباساً وزياً غريزةٌ فطريَّةٌ ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف١٨]. مما يجعلها تدرك ببداهتها خطأ هذا الرفض الشامل فتقاومه ربما باندفاعٍ معاكسٍ أشد.

لكن هذا لا يعني مباركة هذه الغريزة الأنثويَّة في مسلكها المفتون، وإنما هو أمر بينهما يضبطه الانطلاق من مقاصد الشريعة، وأحكامها في هذا الشأن، فالأصل هو الإباحة سوى عوارض الحرمة، أو الكراهية، كأن يكون تشبهاً بالكافرات، أو فيه إسرافٌ مذمومٌ، أو في بعضه أضرار صحية متيقنة...إلخ.

فإذا راعى الأداء الثقافي هذا المعيار كان حرياً بالقبول من جهةٍ، وتحقيق المصلحة الشرعيَّة من جهةٍ أخرى، حيث تجد المسلمة أنها تستطيع إرواء غريزتها الأنثويَّة دون أن تخرج على حدود دينها، وأن تتوقى مفاسد هذه المستجدات على حياتها.

هذا بشأن فطرة الإنسان وغرائزه، لكن الإنسان ليس وجوداً مستقلاً عن المؤثرات المحيطة به، والمجال الاجتماعي الذي يتحقق به وجوده الإنساني، والحيواني؛ لهذا كان تصور هذا المجال، وتلك المحيطات جزءاً من فقه الواقع المطلوب للمثقف ليبني عليه حكمه على الإنسان، وحله لمشكلاته، ورسمه لمسالك رقيه، ومن أهم ما يدخل في ذلك الثقافة بما فيها من أعراف، وتقاليد، ولغة، فضلاً عن المؤثرات الحضارية التي يعيش أجواءها وينفعل بها.

[٢] السنن الربانية :

السنة هي الطريقة ، والعادة المطردة ، والمقصود بسنن الله ما اطرد من تدبير الله لهذا العالم –عالم الشهادة ؛ سواء كان في المجال الطبيعي ، وهي التي تسمى السنن الكونية ، أو المجال الإنساني ، وهي السنن الحضارية ، والاجتماعية ، وقد شاعت تسميتها في الفكر الكلامي بـ "الأسباب" وفي العصر الحديث تسمى بـ : "القوانين".

وما يعنيها هنا هو السنن الحضارية ، والاجتماعية.

فمن حكمة الله سبحانه وتعالى أن أجرى الكون ، والحياة الإنسانيَّة على سنن ، ونواميس تتمثَّل في قوانين مطردة تجعل الأحداث مرتبطةً ببعضها ارتباط مسبب بسبب أو نتيجة بمقدمةٍ.

وإذا كان الإنسان لم يستطع أن يحقق صور الاستثمار الكثيرة –التي حققها– في مجال الكون إلا بمعرفته بالسنن التي فطر الله الكون عليها –كقوانين الحركة ، والضوء ، والفضاء ، ونحوها– مما ارتقى بحياته الماديَّة إلى آفاقٍ لم تخطر على بال السابقين من خلال العلم التجريبي بمنهجه الاستقرائي –كذلك– فإن الإنسان لن يرتقي بحياته الإنسانيَّة ، والحضاريَّة إلا بتعرفه على السنن الاجتماعيَّة التي أجرى الله عليها حركة الحياة البشريَّة من أجل أن يستثمرها ويحسن التعامل معها لتستقيم حياته لأن الجهل بها ، فضلاً عن إنكارها ، ومعارضتها ، ينتهي بالإنسان إلى السقوط الحضاري ، والعبث الحياتي.

فكما أن الإنسان لو تنكَّر لقانون الجاذبيَّة وألقى بنفسه من علوٍّ سقط ، وتحطَّمَ، كذلك لو تنكَّر لقانون اجتماعي ؛ كالانطلاق من الخارج ، وإهمال النفوس في عمليَّة الإصلاح الاجتماعي فسيكون مصيره الفشل لأنه صادم السنة الإلهيَّة ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾ [سورة الرعد ، آية : ١١].

إن هذا الاطراد لسنن الله يعني انضباطها على ما جرت عليه ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ [فاطر٤٣]. بحيث لا تختلف في عامة الوجود الكوني؛ لكن ذلك لا يعني حتميتها، وفق المفهوم المادي، أي: جريانها على كل شيء حتى على إرادة الله، كلا إن واضعها هو الله، ومن ثم فهو قادر على إبطالها وخرقها، لكن ذلك نادر في التاريخ الإنساني؛ كما في معجزات الرسل، أما السائد فهو جريانها.

«والحقيقة أن المعاندة للسنن المطردة، والاستكبار بغير الحق، والقفز من فوق هذه السنن وعدم مراعاتها يعني الكثير من التقهقر، والمزيد من السقوط، أو ما يمكن أن نسميه العمى الحضاري.

وأن محاولة التعرف على السنن وحسن التعامل معها هو الكفيل بالعودة إلى الموقع المفقود واسترداد الشهادة والقيادة التي نيطتْ بالأمة المسلمة»[1].

ولهذا جاءت النصوص الشرعيَّة الكثيرة التي تنبِّه المسلم إلى وجود السنن الربانيَّة، وتدعوه إلى البحث عنها، والتأمل فيها، من خلال النظر في أحوال الناس وسير الماضين: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [سورة آل عمران، آية: ١٣٧] ويقول بعد ذكر حال يهود بني النضير: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: آية: ٢].

ويثني سبحانه على ذي القرنين في جهوده الحضاريَّة التي أحسن فيها بأخذه بالأسباب واستثمارها في الإصلاح في الأرض: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَـٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [سورة الكهف الآيتان: ٨٤-٨٥].

---

(١) حتى يتحقق الشهود الحضاري، عمر عبيد حسنة ٧٦.

ومن خلال ما مرَّ فإن على المثقف الإسلامي وهو يسعى لإصلاح الحياة، والارتقاء بالمسلمين في المدرج الحضاري أن يعرف الأسباب والنواميس التي تتحكم في الحياة الإنسانيَّة لتكون فاعليته الثقافيَّة إيجابيَّةً نافعةً.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الإنسان يجب عليه لتتميم سعادته وفلاحه أن يعرف تفاصيل أسباب الشر، والخير، ويكون له بصيرة في ذلك مما شهده في العالم، وما جرَّبه في نفسه وغيره، ومن أنفع ذلك تدبر القرآن، فإنه كفيلٌ بذلك على أكمل الوجوه وفيه أسباب الخير والشر جميعاً مفصَّلةً مبيَّنةً، ثم السنة فإنها شقيقة القرآن، وهي الوحي الثاني ومن صرف إليهما عنايته اكتفى بهما عن غيرهما، وهما يريانك الخير، والشر، وأسبابهما حتى تعاين ذلك، فإذا تأملت أخبار الأمم وأيام الله في أهل طاعته وأهل معصيته طابق ذلك ما علمته من القرآن، والسنة... ثم قال: فالتاريخ تفصيل لجزئيات ما عرَّفنا الله ورسوله من الأسباب للخير، والشر»[1].

والسبيل إلى التحقق بالمعرفة بهذه السنن يتم من خلال طرق ثلاثة:

الأول: ما جاء في النصوص الشرعيَّة من ذكرٍ للسنن الاجتماعيَّة في حياة البشر وهي كثيرة وتمتاز بصدقها المطلق فيما دلت عليه بحكم صدورها عن الله سبحانه وتعالى خلافاً للسنن الاستنباطيَّة التي يستقرئها المعتبرون في أحوال الناس فإن صدقها نسبي تابع لكثرة الشواهد المؤيدة لها في الواقع.

ومن أمثلة ما ذكره القرآن الكريم من سننٍ ربانيَّةٍ في الحياة:

(١) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي – ابن القيم ١٨.

أن صلاح المجتمعات وفسادها تابعٌ للأخلاق الفرديَّة القائمة في نفوس أفراد المجتمع. قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [سورة الأنفال آية: ٥٣].

أن المكر السيء لإبطال الحق ومحاربة أهله يرتدُّ على صاحبه مهما طال الزمن ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾ [سورة فاطر آية: ٤٣].

أن الاختلاف والتنازع خاصة بين قيادات المجتمع، وأهل التدبير فيه، يذهب الريح، ويؤول بالناس إلى الفشل، والاندحار.

أن التزام منهج الله إقامةً للشعائر، ودعوةً للدين، وجهاداً في سبيله سبب لتمكين المسلمين في الأرض، وسيادة حضارتهم؛ لأنه وعد الله الذي لا يُخلَف ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا...﴾ [سورة النور آية: ٥٥] مما يعني أن تأخر التمكن ناتجٌ عن نقصٍ في التزام منهج الله من قبل هؤلاء المسلمين.

أن غزو الأجانب للبلاد، ودخولهم إياها يشيع الفساد فيها، ويقلب أوضاعها الاجتماعيَّة، إذلالاً لأعزَّتها، وإعلاءً لأراذلها، وتدميراً لأخلاقها حتى تبقى في قبضتهم، ولا تلم نفسها للنهوض مرةً أخرى، وهو ما شهد به التاريخ في غزوات المستعمرين في العهود اليونانيَّة والرومانيَّة، والعصور الحديثة. قال تعالى حاكياً عن ملكة سبأ: ﴿قَالَتۡ إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۚ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾ [سورة النمل آية: ١٤][1].

---

(١) انظر الدستور الإسلامي، محمد عزة دروزة ٢/٢٩٤.

وهذه آيات تتجلى فيها سنن الله في حياة الناس:

* ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ ﴾ [محمد٧].

* ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ﴾ [الطلاق٤].

* ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا.... ﴾ [الأنفال٢٩].

* ﴿ وَتِلۡكَ ٱلۡقُرَىٰٓ أَهۡلَكۡنَٰهُمۡ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلۡنَا لِمَهۡلِكِهِم مَّوۡعِدٗا ﴾ [الكهف٥٩][1].

ومما جاء في السنة المطهَّرة مما يدخل في السنن الاجتماعيَّة:

* قوله ﷺ: **(ما كان الرفق في شيءٍ إلا زانه، ولا كان العنف في شيءٍ إلا شانه)**[2].

* وقوله ﷺ: **(ما ختر قومٌ بالعهد إلا سلِّط عليهم العدو)**[3].

* وقوله ﷺ: **(ما ذئبان جائعان أرسلا في زريبة غنمٍ بأفسد لها من الحرص على المال والحسب في دين المسلم)**[4].

الثاني: ما تتوصل إليه الدراسات الاجتماعيَّة والتاريخيَّة في تفسير الأحداث والظواهر حيث يصل المستقرئ والمفسِّر إلى قوانين اجتماعيَّة ونفسيَّة تجري عليها حياة البشر.

ولقد سعى كثيرٌ من العلماء، والمفكِّرين من المسلمين، ومن غير المسلمين إلى استقراء دورات الحياة البشريَّة، وسقوط الحضارات، ونهوضها، ونبَّهوا إلى كثيرٍ من السنن والقوانين[5].

---

(١) انظر السنن الإلهية في الأمم والأفراد – مجدي عاشور ٦٧.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، برقم ٢٥٩٣.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في موضعين، لكن محقق جامع الأصول ٦٥٦/٢ ضعَّف سنده.

(٤) رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن حبان، قال محقق جامع الأصول ٦٢٧/٣: حديث صحيح.

(٥) انظر السنن الربانية في التصور الإسلامي – راشد شهوان – ٨٣٩ رسالة دكتوراه.

وليست السنن خاصة بالوجود الحضاري، والتحولات الاجتماعيَّة الكبرى، بل إن جميع الظواهر الاجتماعيَّة لها سنن تكون أسباباً لها مثل ظواهر:

تفشي الفواحش..

وكثرة الطلاق..

وشيوع الفساد الاجتماعي كالرشوة، والنفاق.

والرخاء المادي، والشعور بالطمأنينة النفسيَّة...إلخ.

ولكن الذي ينبغي أن يعيه المثقف المسلم أن هذه القوانين التي يقدمها الدارسون لا تحمل اليقينيَّة التي تحملها السنن التي جاءتْ بها النصوص الشرعيَّة لأنها قائمةٌ على الاستقراء الناقص فضلاً عن أن الذي يقوم بها هو الإنسان، وموضوعها الإنسان نفسه، فقد لا تتحقق فيها الموضوعيَّة التامة، والتجرد الكامل.

ولهذا نجد اختلافاً كثيراً بين علماء الاجتماع، والحضارة في تفسير الظواهر الحضاريّة إلى حد التناقض.

وعليه فإن المثقف المسلم ينبغي له في تعامله مع هذه السنن أن يسلك مسلكه العام مع التراث الإنساني فيزنها بتعاليم القرآن والسنة والنظر السليم، ويتعامل معها على ذلك نقداً لها، واستفادةً منها.

الثالث: ما يصل إليه المثقف نفسه من تأمله في الحياة، ومتابعته للأحداث الجارية، ويتركَّز هذا الطريق بالدرجة الأولى في المجتمع المحلي للشخص في ظروفه التي يشهدها، ويتابع سيرورتها؛ لأن لكل مجتمعٍ تركيبةً خاصةً تقوم عليها مظاهره الحياتيَّة وتتولد في إطارها مشكلاته المعينة.

فالمثقف في مجتمع محافظ – مثلاً – حينما يتجه لدراسة «الانحراف الجنسي مثلاً» في هذا المجتمع الذي يبيح تعدد الزوجات، ويمنع الاختلاط غير المحتشم، ويحارب الدعارة، ويقيم الحدود على من يثبت عليهم ممارسة جنسيَّة محرمة، ونحو ذلك، يختلف عن المثقف الذي يعالج المشكلة ذاتها «الانحراف الجنسي» في مجتمعٍ، يمنع تعدد الزوجات، ويفرض الاختلاط، وينظم ممارسة الدعارة، وتروج فيه الرذيلة من خلال كل الوسائل.

لا ريب أن القوانين، أو الأسباب التي أفرزتْ ظاهرة الانحراف الجنسي ستختلف اختلافاً كبيراً بين المعالجتين، ومن ثم ستختلف الحلول للمشكلة نفسها بين المجتمعين.

ولهذا فإن من الخطأ الذي يقع فيه كثيرٌ من المثقفين تعميم الأحكام الخاصة بمجتمعٍ عربيٍّ مَّا في نظامه، أو ثقافته، أو تركيبته الاجتماعيَّة، على المجتمعات العربيَّة كلها، والنظر إليها على أنها صورةٌ واحدةٌ متكررةٌ.

إن هذا التعميم يؤدي بالمثقف إلى البعد عن الواقع الحقيقي لمجتمعه الخاص نحو صورةٍ تخيُّليَّةٍ أقامها في ذهنه وفرضها على مجتمعه، وهذا يعني فقدان الفاعليَّة الثقافيَّة المنتجة.

[٣] توازنات مطلوبة في التعامل مع الواقع:

قوام المجتمع هم الناس بنفسياتهم، وأمزجتهم، وحرياتهم المتفاوتة، والمنفعلة بالظروف المتنوِّعة، مما يجعل المثقف إزاء صورٍ متفاوتةٍ، لا صورة واحدة تتطلب حكماً واحداً وموقفاً واحداً، ولا بد له والحالة هذه من القيام بموازنة بين الصور المتعددة للشيء الواحد من أطرافها كلها دون الأخذ بواحدٍ دون الآخر.

وهاهي بعض الأمثلة على ذلك:

(أ) شرائح المجتمع:

يتكون المجتمع من فئاتٍ بشريَّةٍ مختلفة المستوى ثقافياً، ومتنوِّعة الاهتمام، أعمالاً وهواياتٍ، علماء، ومثقفين، وسياسيين، وطلاباً، ورجال أعمال، وربات بيوت، ...إلخ.

ولكن هذه الفئات ليستْ معزولةً عن بعضها بحيث يمكن للمثقف أن يصطفي فئةً منها ليقف جهده عليها، مراعياً مستواها الثقافي الخاص، واهتمامها النوعي غير مُراعٍ للفئات الأخرى المعزولة عنه، وعن فئته كما هو الشأن في طلاب المدرسة بمراحلها المختلفة، المعزول كل مستوى منها عما فوقه، وتحته.

إن أمر المجتمع خلاف ذلك، فشرائحه المتعددة مختلطةٌ فيما بينها، فضلاً عن أن الحدود بين الشرائح ليستْ حاسمةً في التمييز، فإذا كتب المثقف في صحيفةٍ متجهاً بكتابته نحو شريحة «المرحلة الجامعيَّة» ذوي «الاهتمامات الفنيَّة، والأدبيَّة» مثلاً فإن قُرَّاءه لن ينحصروا بهؤلاء، وسيقرأها من دونهم ومن فوقهم ومن له اهتماماتٌ أخرى سوى اهتماماتهم.

ومثل ذلك خطبة الجمعة التي تجمع الشرائع المختلفة – لسماع خطيب واحد.

والمشكلة تبرز بصورةٍ أوضح فيما بين شريحة "العامة" و"المفكرين" فحينما يتجه المثقف إلى الشريحة الثانية "المفكرين" متعالياً مع مستواها المنطقي، ومعالجاتها التجريديَّة، وموضوعاتها الحضاريَّة العامة، ومنهجها النقدي الحاد، فإن الشريحة الأولى وهي: "العامة، ومن فوقهم قليلاً" وهم ينظرون في كتابته، ويأملون بالإفادة منها لمقام صاحبها، علماً، أو ديناً، ولأخذها موقعاً في الصحيفة التي اشتروها، أو وسيلة الإعلام التي يتابعونها –إن هذه الشريحة– ستحرم الإفادة

التي تَأْملها، وستنفر من ذلك الشخص، وربما تشعر بعقمه الفكري، بل ربما يتجاوز ذلك إلى النفور من الاتجاه، والأفكار التي يحملها ويمثلها.

وهذه نتائج ضارةٌ بالمثقف، وبالمبدأ الذي يحمله، ويدعو إليه، أما إذا انعكس الأمر بالانصراف الكلي نحو فئة العامة بالأسلوب العاطفي، والتنزلات التبسيطيَّة، والوقوف مع الجزئيات، فإن النتيجة لن تكون أفضل حالاً لأن شريحة «المفكرين» ستعزف عن التعامل مع فكر هذا المثقف، وربما يؤول الأمر إلى تصورهم أن مبدأه الذي يدعو إليه وموضوعاته التي يعالجها، لا تعدو أن تكون جزئيات عرفية، أو مطالب خلقية، لا تتجاوز الحياة الفرديَّة التقليديَّة، ولا ترتقي فوق مستوى الوعظ الإغرائي، ولقد فشلتْ في التاريخ الإسلامي طائفتان اتخذتا منهجين متقابلين تماماً، مفرطين في تطرفهما هما:

* الفلاسفة الذين انعزلوا -كما يقول أحمد أمين -: (في سمائهم الفلسفيَّة، وأخرجوا آراءهم في عبارة جافة غامضة، مملوءة بالمصطلحات الثقيلة، فكانت وقفاً عليهم وعلى من تتلمذ لهم لا تعدوهم)[1].

* والقصاص الذين هبط وعظهم إلى درجة الدجل، والأساطير، التي يصوغونها - حكايةً لأحداثٍ سابقةٍ، أو وصفاً لنعيم الجنة، أو عذاب النار- صياغة خرافيَّة هابطة، ومع ذلك فغالباً مَّا ينسبونها للرسول ﷺ.

لكن هل معنى ذلك تكليف المثقف أن يتسامى بقدرته الأدائيَّة حتى يلبي في كتابته مطالب الشرائح كلها مرةً واحدةً؛ بحيث تجده كل شريحةٍ محققاً لمطلبها، متناسباً مع مستواها؟

(١) ضحى الإسلام – أحمد أمين ٣/ ٢٠٥.

كلاً، إننا هنا نطلب أمراً صعباً - إن لم يكن مستحيلاً، خاصةً بصورته الشاملة.

ولا نقصد هنا استحالة محاولة المثقف لتحقيق ذلك، فقد يسعى لتحقيق ذلك، ولكنه سيفقد القيمة التأثيريَّة المطلوبة لأدائه لدى كل الشرائح؛ لتوزعه بينها.

ولهذا نجد أن الكتابة العائمة منهجياً تفقد قيمتها لدى كل الشرائح، ويربأ بنفسه عنها عموم المثقفين.

والصورة التي يتحقق بها هذا الكمال في تحقيق مطالب الشرائح المتنوعة جميعاً بنسق واحدٍ تمثلت بالقرآن الكريم بالدرجة الأولى وبأحاديث الرسول ﷺ بالدرجة الثانية.

وقد نبَّه العلماء على هذه الميزة في المنهج القرآني، وعده بعضهم وجهاً من وجوه الإعجاز.

يتساءل الدكتور "محمد دراز" بعد تأكيد استحالة جمع الإنسان بين قوى التفكير والقوى الوجدانيَّة النفسيَّة معاً في الأداء وأنها (لا تعمل إلا متناوبةً في حالٍ بعد حالٍ، وكلما تسلطت واحدةٌ منها، اضمحلتْ الأخرى، وكاد ينمحي أثرها). ثم يقول: «فمن لك بكلامٍ واحدٍ يجيء من الحقيقة الصارمة بما يرضي حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين، ومن المتعة الوجدانيَّة الطيبة، بما يرضي حتى هؤلاء الشعراء المرحين...؟

ذلك الله -رب العالمين- الذي لا يشغله شأن عن شأنٍ، وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً بلسانٍ، وأن يمزج الحق، والجمال معاً؛ يلتقيان، ولا يبغيان، وأن يخرج من بينهما شراباً خالصاً سائغاً للشاربين، وهذا ما تجده في كتابه الكريم حيثما توجهت، ألا تراه في فسحة قصصه وأخباره، لا ينسى حظ العقل من حكمةٍ، وعبرةٍ؟.

أو لا تراه في معمعة براهينه، وأحكامه، لا ينسى حظ القلب من تشويق، وترقيق، وتحذير وتنفير، وتهويل، وتعجيب، وتبكيت، وتأنيب؟، يبث ذلك في مطالع آياته ومقاطعها وتضاعيفها»[1].

وهكذا يجد العلماء أن فيه الأدلة بأقوى براهينها، وأعلى يقينيتها، بما لا تفي بشيءٍ منه جدليات العلماء، والفلاسفة.

ويجد فيه العامة، والمشغولون بمعاشهم برد اليقين، وطمأنينة الحق، والوضوح الفطري الذي يشبعهم ويغنيهم.

ونعود إلى المثقف بين الشرائح الاجتماعيَّة لنقول:

إن المطلوب لأداءٍ ثقافي إيجابي أمر بين الأمرين السابقين فمن حق كل شريحةٍ أن يقصدها طائفة من المثقفين يعانون قضاياها، ويتحركون بها من مواقعها التي هي فيها نحو آفاق أعلى، ومواقع أرشد.

لكن هذا المثقف المتجه لهذه الشريحة ينبغي أن يستحضر الشرائح الأخرى وهي تطلب الاستفادة من أدائه، وتقبل على هذا الأداء لتستفيد؛ فيراعيها هما، وأسلوباً، قدر الممكن:

ليس بدرجة شريحته التي اتجه إليها فهو الصعب الذي ذكرناه.

ولكن بما يدرأ عنه تهمة الاعتزال لتلك الشرائح بشكلٍ كلي.

(ب) المطلقات التعبويَّة والبرامج العمليَّة:

هناك مهمتان في البناء الحضاري أمام المثقفين:

الأولى: هي تعبئة الأمة واستثارتها من أجل استرداد هويتها وبعث إرادتها الحضاريَّة الخامدة، وتمتاز هذه المهمة باعتمادها على الحماس، والشعارات

(١) النبأ العظيم، محمد دراز ١١٣.

الدعائيــة، وربــط النــاس بأهــداف عليــا «مطلقــة» كالوحــدة، والقوميَّــة، والديموقراطيَّة، والاستقلال ونحوها لدى المثقفين القوميين في عقودٍ مضتْ، وكالوحدة الإسلاميَّة، وتطبيق الشريعة في كل شؤون الحياة، والتخلص من التبعيَّة، والتغريب، ونحوها لدى المثقفين الإسلاميين.

والمهمة الثانية: هي الاجتهاد بوضع البرامج العمليَّة التي تأخذ بها الأمة إذا انبعثتْ إرادتها، واستعدت نفسيا لتحقيق نهوضها الحضاري المنشود.

هاتان المهمتان مطلوبتان معاً من المثقف الإسلامي لأداء دوره المطلوب.

الأولى مطلوبةٌ ابتداءً لبعث إرادة الأمة للنهوض، ثم مطلوبة لإبقاء هذه الإرادة حيةً دافعةً بالأمة نحو أهدافها العليا.

والثانية مطلوبةٌ لأنها الوسيلة الإيجابيَّة التي تحقق بها تلك الإرادة أهدافها، وترتقي بها في مدارج النهوض الحضاري.

والمشكلة بالنسبة لكثيرٍ من المثقفين في عالمنا العربي أنهم تمادوا مع المهمة الأولى تمادياً أنساهم المهمة الثانية، بل ربما استهان بعضهم بهذه المهمة، على الرغم من ضخامتها فانصرفوا عن الاهتمام بها، إما بحجة أن المنهج موجود في القرآن، والسنة، أو أنه من البساطة بحيث لا يستغرق جهداً، ووقتاً يستحقان الانصراف الثقافي إليه، أو نحو ذلك من الحجج الخاطئة.

فمنهج النهوض بالحياة الإسلاميَّة لا ريب أنه موجودٌ في تعاليم القرآن، والسنة، ولكنه بحاجةٍ إلى تنزيل له على الحياة البشريَّة بتطوراتها الهائلة، وهذا يقتضي عمليات اجتهادٍ، واسعةٍ، وكبيرةٍ.

وخلاصة القول في هذه النقطة: «أن الحماس والتوثب الروحي وشحذ الفاعليَّة شروط لا بد منها في عمليَّة البناء، ومشاريع النهوض، لكنها تصبح

عبئاً على أصحابها، واستنزافاً للطاقات في غير مواقعها الفاعلة، إذا لم تحمل أصحابها على توفير التخصصات العمليَّة في شعب المعرفة المختلفة.. تلك التخصصات التي تمكن من إبداع الوسائل ووضع البرامج في ضوء القيم الإسلاميَّة في الكتاب والسنة، ذلك أن الخبرة، والتخصص الذي يمكن من إبداع البرامج، والتبصر بحلول المشكلات التي تعاني منها الأمة أمرٌ غير الحماس، والتوثب الروحي، وإن كان الحماس والتوثب الروحي شرطاً لا بد منه ليؤتى التخصص ثمرته وينصرف العلم إلى وظيفته.. ومهما حاول الإسلاميون قيادة المجتمع إلى تحقيق عبوديَّة الله، وتقويم سلوك الناس بالإسلام، دون تحقيق التخصصات التي تمكن من ذلك فسوف يراوحون في مكانهم ويبتعدون عن أهدافهم شيئاً فشيئاً، وقد يبتعد الناس عنهم، ذلك أن الناس يريدون ترجمة المبادئ إلى برامج تحقق لهم السعادة، وتخلصهم من السقوط في الدنيا والآخرة»[1].

وما دام مدار حديثنا يتجه إلى المثقف، وليس إلى العلماء، والمفكرين بالدرجة الأولى فإنا لا نقصد بالتخصص العلمي تفرغ المثقف لفنٍّ من الفنون كي يبدع فيه، ويجتهد في بناء نموذجٍ إسلاميٍّ من خلال هذا الفن «التخصص».

إنما نقصد أن يتجاوز المثقف الحديث العام عن المطلقات نحو دراسة الجوانب العمليَّة من قضايا الأمة لمدها بالرؤى والحلول لهذه القضايا سواء كانت اجتماعيَّة، أو فكريَّة، أو حتى صحية، وتنمويَّة، ونحوها، ليجد المجتمع أن هؤلاء المثقفين هم ساعده الأيمن الذي يشد أزره في تحركه النهضوي، وهم الأدلاء الذين يكشفون له الطريق التي يسير فيها.

---

(١) حتى لا تكون فتنة - عمر حسنة ٢٦٩.

(جـ) رعاية التوازن بين قدرات العلم وقدرات العمل:

العلم كما أنه سابق للعمل، فهو أيضاً أوسع منه من حيث الاستطاعة الذاتيَّة ومن حيث الإمكانات الظرفيَّة، ومن حيث طبيعة الموضوع المعلوم، المراد عمله.

«إنني- يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل- أعلم قوة الأسد، وشدة بطشه، وليس من الضروري أن تكون قدرة سلوكي محيطة بالخطر كإحاطة علمي، ولهذا فالسلوك يبيد الخطر إذا كان محيطاً به إحاطة العلم، وتارةً يلوذ بالفرار إن كان قادراً عليه، وتارةً يصانعه ويبدي بعض التنازلات بمعادلةٍ منطقيَّةٍ إذا كان غير قادرٍ على الإبادة أو الهرب»[1].

ومثل ذلك العلم بالأمر المطلوب، فإن العلم به قد يقارب الكمال، ولكن العمل يقصر عن ذلك، وهذا القصور قد يكون تقصيراً يلام عليه صاحبه إذا كان لتكاسل، أو ضعف رغبة، أو تشاغلٍ بأمور أدنى من ذلك المطلوب، ولكنه قد لا يعد تقصيراً إذا كان هذا القصور -في العمل- بسبب ضعف الطاقة الإنسانيَّة، أو عدم استطاعة لسبل تحقيقه -نقص الإمكانات- أو لظروف محيطة، لا انفكاك من ضغطها.

ولأن دين الله دين الفطرة، واليسر، والمصلحة فقد راعى هذا الأمر أيما مراعاة:

فقد ربط التكليف بحدود الطاقة الإنسانيَّة﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وبين ﷺ ضرورة رعاية النسبة بين تعاليم الدين الكاملة، ومن ثم العلم بها، وبين التطبيق العملي في قوله ﷺ: **(إن هذا الدين متينٌ فأوغل فيه برفقٍ، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى)**[2].

---

(١) مجلة التوباد – ربيع الأول ١٤١٢هـ، ص ٧.

(٢) رواه أحمد والبزار بروايات، انظر مجمع الزوائد ١/ ٦٧.

وفي حديثٍ آخر روي عنه ﷺ أن النجاة مرهونةٌ بعمل الإنسان وفق ما يرضي الله بحسب قدرته، وإمكاناته المتيسِّرة، وإن قل هذا العمل كثيراً، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **(إنكم في زمانٍ من ترك منكم عُشْرَ ما أُمِرَ به هلكَ، ثم يأتي زمانٌ من عمل منكم بعُشْرِ ما أُمِرَ به نجا)**[1].

وعلى هذا ينبغي للمثقف المسلم أن يأخذ بالتوازن في أدائه الثقافي بجانبيه:

* الارتقاء الفكري التنويري بالناس، والمجتمع.

* والتقويم السلوكي بالمتابعة والنقد.

فيشيع في الأمة، وفي مجتمعه بالذات الفكر النير، والعلم الصحيح ويرتقي بهذا المجتمع إلى أعلى درجات الثقافة الشرعيَّة، والوعي الحضاري.

ولكنه في الجانب الثاني ينبغي أن يجعل للواقع، والظروف الاعتبار الكبير:

* في طلبه العمل، ومطالبته بالتطبيق.

* وفي نقده تأخر المطالَبين عن العمل، والتطبيق.

ففي الأول: ينبغي أن يسلك منهج التدرج، ومغالبة الظروف مغالبةً عقليَّةً، واقعيَّةً، لا عاطفيَّةً، خياليَّةً، والتلطف بالطلب؛ توقياً من النفور، والعزوف عن المواصلة.

---

(١) رواه الترمذي وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث نعيم بن حماد عن سفيان بن عيينة قال: (وفي الباب عن أبي ذكر وأبي سعيد. والحديث من رواية إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، وهو متكلم فيه، لكن وثقه النسائي وابن حبان والدارقطني والذهبي. ورواه إبراهيم عن نعيم بن حماد، وقد وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي والعجلي وابن حبان وبقية رجاله ثقات. وقد انفرد به الترمذي عن باقي أصحاب السنن. انظر تحفة الأحوذي بشرح الترمذي – لابن العربي المالكي ٦/١٢١ – ١٢٢ – دار الكتاب العربي لبنان.

وفي الثاني: ينبغي أن يحسن -ابتداءً- الظن بالأمة، والمجتمع في رغبته الالتزام بالحق وطلب المصلحة، والنهوض ما دام يجد دلالات على ذلك، ولو كانتْ ضعيفةً.

ومن ثم فلا يفسر -دائماً- تأخر تطبيق المجتمع لما وعاه فكرياً، وعلمه بأنه عزوفٌ عن الحق، واستبدال به غيره، وكفرٌ به، وخيانةٌ له، وأيضاً لا يفسر هذا التأخر بتنكر المجتمع للعلم أصلاً، ومن ثم تجهيله، وسحب الأهليَة الحضاريَّة منه، خاصةً إذا كانت الشريحة المتناولة في المجتمع على مستوى القيادة الدينيَّة، أو العلميَّة، أو السياسيَّة؛ لأن هذا الموقف فضلاً عن أنه ينتهي بالمثقف إلى نرجسية لا يرى فيها إلا ذاته وحده المالكة للعلم، والمستقيمة في السلوك، فإنه يُنَفِّر المجتمع، وخاصة تلك الشرائح من أطروحاته الإصلاحيَّة، ومن استثمار قدراته، التي كان يمكن توظيفها للارتقاء بالمجتمع كله، وليكون بها معيناً لتلك الشرائح في مغالبتها للأوضاع المحيطة، نحو مواقع أفضل وأعلى ديناً وتحضراً.

فالموقف السليم له في هذا الجانب، هو مواصلة ترسيخ الجانب العلمي، والإنارة الفكريَّة، والموازنة في مجال التطبيق بين ما أمكن تطبيقه بتعظيم شأنه، ولو كان يسيراً، لأنه تقدم نحو الأفضل، وبين ما بقي بتلمس موانع تطبيقه؛ لدراستها وتقديم الحلول الممكنة في شأن هذه الموانع.

وبهذا يكون المثقف ابناً باراً بمجتمعه؛ يخفض له جناح الذل من الرحمة، ويبث فيه عبق الحب، ويتأذَّى بما يزعجه، ويشعر بضرورة تعاونه مع فئاته؛ الممكن تعاونه معها، آخذاً في كل ذلك بالمبدأ الشرعي الذي يمثل غاية الدين الإسلامي وهو: «تكميل المصالح، أو تكثيرها ما أمكن، ودرء المفاسد، أو تقليلها ما أمكن».

من إشكاليات (فقه الواقع):

هناك عدد من قضايا فقه الواقع لما يزل المسلمون متعثرين بشأنها عاجزين عن الارتقاء بها إلى الوضع السوي، إما بسبب قوة الخلاف فيها، أو تخلف الفكر الإسلامي عن مواكبة تطورات الحياة المتجددة في أمرها، أو غير ذلك من الأسباب، وسأشير إلى عدد من هذه الإشكالات:

[١] سوء فهم حقيقة (فقه الواقع):

واجه "فقه الواقع" رفضا، وسوء ظن من قبل بعض الناس – من فئات مختلفة – وبكل معانيه التي ذكرناها.

* فهناك رافضون لفقه الواقع بمعنى الوعي بأوضاع العالم السياسية، والاجتماعية، وقد تناهى الرفض لدى بعض أصحابه لدرجة أن المصطلح ذاته "فقه الواقع" أصبح سبَّةً يتحاشاها العالم أو المثقف خشية الاتهامات التي توجه إليه بسببها، من هؤلاء الرافضين أناس يرون أن عالم، الشريعة مجاله الإفتاء في العبادات، والقيم الخلقية، ونحوها أما قضايا الاجتماع، والسياسة، فلا شأن لعالم الشريعة بها، إذ هي خارجة عن إطار حركته، وإذا عالج شيئاً منها فقد تجاوز دوره إلى المزايدات الدنيوية السياسية، وطلب الحكم، ولهذا اتهم بعض العلماء بأنهم يريدون قلب الأوضاع السياسية لمجرد دعوتهم أن لا تنحصر جهود العلماء الشرعيين التوجيهية في دائرة الطهارة، والصلاة، وأنه ينبغي أن يكون لهم وجهات نظر في القضايا العامة.

هناك فئة بررت رفضها أو امتعاضها من (فقه الواقع) بما تلبَّس به هذا المصطلح من مضمون غير سوي لدى فئات من الشباب المسلم، وبالذات في ديار الغرب الذين لم يعد لهم اهتمام في مؤتمراتهم، ومقالاتهم، بل وخطب

الجمعة في مساجدهم إلا إشغال الناس بسب الحكام، وبالانتخابات، ونحوها، مع تهميش فاضح لما يعني الناس بالدرجة الأولى وهو أمور عقيدتهم، وعبادتهم، وسلوكهم الاجتماعي؛ كما جاءت بها الشريعة؛ خاصة وأن هذه المؤتمرات وخطب الجمعة هي الفرصة المهمة لهؤلاء المسلمين – الأميين في غالبهم- لمعرفة دينهم.

وهناك من كان رفضه لفقه الواقع رد فعل لكتابات تحريفية للإسلام عرضت بصفتها نوعاً من التجديد الإسلامي، وفقه الواقع حيث يذكر أحدهم في مستهل إنكاره لفقه الواقع إطلاعه على كتاب: (القرآن، والكتاب) وهو الكتاب الشهير لمحمد شحرور الذي رد عليه كثير من العلماء؛ حيث قدم هذا الكتابَ لصاحبنا شخصٌ معجب به؛ ما جعله يقرر: «إن فقه فقه الواقع هو أن تدع فقه الواقع؛ ليستحكم عندك فقه الواقع، فتكون من أعلم الناس وأفقههم بفقه الواقع»[١].

ومثل هذا الإنكار هو كما قلت رد فعل على ذلك النموذج من جهة، وعلى المبالغة التي يتصورونها لهذا الفقه؛ دليل ذلك أن صاحب هذا الموقف الحاد من فقه الواقع، قال قبل هذا الموقف المنفعل ببضع صفحات موافقاً على شيء من فقه الواقع «ويكفي من فقه الواقع ما يبصره بالحاجات، والضرورات، والحوادث التي تفرضها الحياة بأسبابها، ودواعيها على الأمة»[٢].

أما فقه الواقع بمفهومه المتجه إلى أسلمة الحركة الحضارية في شؤون الاجتماع من خلال تأصيل العلوم الاجتماعية إسلامياً فقد واجه هو الآخر رفضا،

(١) هي السلفية – محمد شقرة ١٤٨.

(٢) المرجع السابق ١٤٠.

وتشككاً في صحة اتجاهه من قبل فئات مختلفة المواقع، والتبريرات؛ فهناك من رفضه حماية للمنهجية العلمية حيث يرى أن تأصيل هذه العلوم يجعلها معيارية، وبالتالي يلغي وضعيتها (كونها وضعية) التي بها حققت موضوعيتها الممكنة، وهناك من رفضها بناء على تصور أن هذا التأصيل يستهدف استصلاح العلوم الإنسانية الغربية، وهي علوم ترتكز على منطلقات تختلف جذريا مع الإسلام، مما يعني أن استهداف استصلاحها طمع في غير مطمع.

وهناك من يشيح عنها نتيجة مواقف من بعض الشخصيات البارزة في الدعوة إليها، أو من بعض الدراسات المحسوبة على هذا الاتجاه.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الاتجاه، وخاصة في بداياته نتيجة عدم تبلور الفكرة، والاندفاع العاطفي من قبل شرعيين لم يتمكنوا من المعارف المعاصرة، أو متخصصين ينقصهم الزاد الشرعي، قدم نماذج فجة في هذا المجال سواء كانت خواطر إسلامية في علم النفس، والاجتماع، ونحوها، تحت عناوين هذه العلوم، أو كانت دراسات في هذه العلوم، وفق النموذج الغربي مضمنة بعض النصوص القرآنية، والحديثية لإكسابها الصفة الإسلامية، وعلى كل حال فإن هذا المشروع – مشروع تأصيل العلوم الإسلامية – سواء على مستوى التنظير الفكري – الدراسات – أو على مستوى التجارب التطبيقية – الاقتصاد الإسلامي مثلاً – قد فرض نفسه في الواقع الإسلامي اليوم، وأصبح جزءاً من مسيرة الصحوة الإسلامية، دون أن يعني ذلك كماله، أو حتى اكتماله؛ فما يزال بحاجة إلى تطوير، وترشيد، وتعاضد جهود، واندماج متبادل بينه وبين الأمة، حتى لا يتحول إلى صنعة فكرية تجريدية، مفصولة عن الواقع الذي جاء مستهدفاً إصلاحه.

[٢] التنظيم الموضوعي لعلم الفقه:

هناك من يرى أن من أسباب الخلل في فقه الواقع الذي قعد بكثير من علماء الشريعة عن التحقق به التنظيم القائم في علم الفقه، وهو التنظيم الموروث من العصور الإسلامية الأولى.

يرى هؤلاء أن تنظيم المحتوى الفقهي في أبواب الطهارة... الصلاة.. إلخ. ليست وضعاً لازماً من قبل الشارع فقد كانت المنهجية الشرعية سواء في القرآن، أو السنة هي دمج قضايا الإيمان، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات مع بعضها.

أما التنظيم المتوارث في الفقه فإنه اجتهاد من الفقهاء، والمعيار الذي بنوا عليه هذا التنظيم «كان انعكاساً دقيقاً لمستوى حيوية حقول النشاط الإنساني، والاجتماعي في ذلك العصر، وحجم الإشكالات، والمعالجات التي تثيرها، فكل حقل، أو قطاع إنساني نشط، يفرز بسيولة عالية كما ينهال بالأسئلة والإشكالات فتستخلص في معالجتها حصيلة توازنات النصوص الشرعية، وتكوِّن وحدة موضوعية قابلة للاستقلال نتيجة حجمها الذي يدفع إلى التخصيص، والإفراد، وكان نشاط المجتمع الإسلامي يدور بشكل أساسي حول الحقول الأربعة – العبادات –المعاملات – النكاح – الجنايات»[١].

وإذ لم تكن موضوعات أخرى ذات حضور يوازي تلك مثل الحكم، والسياسة، وتنظيم الدولة فقد تفرقت في تلك الحقول، وفي كتب الحسبة ونحوها.

وخلاصة ما ينتهي إليه هذا الرأي أن هذا التنظيم الفني تنظيم اجتهادي، راعى اهتمامات الإنسان الواقعية، وحركته، فليس له من ثم قداسة، كما

(١) إعادة تشكيل النوافذ الفقهية – إبراهيم السكران – في صحيفة المحايد عدد ٢٢ ص ٩.

النص الشرعي، و عصرنا الحاضر يحكم واقعَه تشكيلٌ جديد لحقول يعيشها المسلمون، وتؤثر في كل حياتهم، وتحمل تفاصيل هائلة؛ فهناك: التشريع، والعلاقات الدولية والإدارة، والبنوك، والفقه الطبي وفقه المعلومات والصنائع، والاجتماع المدني... إلخ مما يقضي بتشكيل جديد للفقه تستحدث فيه أبواب جديدة للقضايا الحية، هذا التشكيل الجديد «سيحقق الضمانات الكافية التي تنتج توافق المحتوى الشرعي بشكل شامل يغطي مساحة النشاط الإنساني اليومي، والمنظم في حقوله المعروفة وذلك – ولا شك – جزء من أمانة البلاغ التي تنوء بها ذمة الفقيه، وإضافة لذلك، فإن هذه العملية ستنقذ الفقه الإسلامي من تناثر المادة الفقهية، وانفراط عقدها، وتطاير شظاياها، إلى بؤر موضوعية، لكنها غير موجهة، وغير مشدودة إلى مركز الواقع الفعلي... ومن وجه آخر ستكون هذه العملية ذات أثر إيجابي في تفعيل الفقيه المعاصر؛ إذ ستشد نشاطه واهتمامه إلى مساحات جديدة كقضايا الفقه الطبي بأسئلته المتجددة بتجدد اكتشافاته»[1] بل الأمر أوسع من هذا التشكيل للفقه الذي يدرسه طالب الشريعة ليصبح عالما شرعيا جامعا في هذه المجالات؛ إن المفترض – هكذا يرى بعض المهتمين – أن لا يكون لدينا كلية شريعة توازيها كليات للسياسة، والإدارة، والاجتماع..إلخ «إذ ينبغي أن نجعل كلية الشريعة هي الكلية الأم التي تربط المسلم بتراثه، وتتضمن في داخلها أقساماً مختلفة للإدارة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والعبادات»[2].

---

(١) إعادة تشكيل النوافذ الفقهية – إبراهيم السكران – في صحيفة المحايد عدد ٢٢ ص٩.

(٢) علوم الشريعة – مراجعة المصطلح ومدى استيعابه لمتطلبات العصر، أحمد الياس حسين، ٢٥٧.

لا شك أن هناك جهوداً عملية في هذا المجال، لكنها إما في المجال النظري في الجزئيات، أو أنها دراسات فقهية للقضايا المعاصرة، أما مشروع شامل للفقه سواء على مستوى التأليف، أو على مستوى وضع مناهج تدريس وفق الطرح السابق فلا علم لي بشيء من ذلك.

أما انضواء التخصصات تحت مظلة كلية الشريعة مع أنه يعبر عن وعي شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة الذي هو عماد حركة تأصيل العلوم إسلامياً، وعماد الصحوة الإسلامية برمتها إلا أن تأصيل تخصصات تلك العلوم إسلامياً حتى ولو كانت مستقلة عن كلية الشريعة المتركزة في قضايا العقيدة، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات في أطرها العامة كاف في وقتنا الحاضر على الأقل.

[٣] الواقع ؛ تعقيده وسرعة تغيره :

الواقع الذي هو مجال الفقه أصبح عبئاً مرهقاً للفقيه، ولجهده الذي يبذله لفهمه، واستيعابه بسبب ما حدث لهذا الواقع من تغيرات سريعة، وتحولات تتجاوز في أحيان كثيرة قدرة الفكر على ملاحقتها فضلاً عن مواكبتها.

* لقد كان الواقع خلال قرون متطاولة بسيطاً، جزئياً "مفككاً" فأصبح معقداً متشابك الجوانب مرتبطاً بخلفيات سابقة، وظواهر مجاورة، وآثار لاحقة.

* كان الواقع فيما مضى – غالباً – ارتجالياً، عمليا، فصار فكرياً فلسفياً بالدرجة الأولى حتى جوانبه المهنية التي كانت تتلقى بالتدريب العملي المباشر هندسة، وحدادة، وطباً أصبحت علوماً لها أساسياتها، وفروعها، وحتى تخصصاتها الدقيقة.

* كان الواقع بطيء الحركة يكاد يكون متماثلاً، أو متقارباً، بصورة كبيرة خلال القرون مراكب، وملابس، وحياة مدنية، أو بدوية، فأصبح سريع الحركة، و التغير متجدد الصور والأزياء في كل المجالات؛ في الفكر، والعمل، في النظم، ومفردات الحياة اليومية.

* كانت المؤثرات فيه غالبها محلي أي: أن مشكلاته نابعة من الذات، وتطوراته ناتجة عن التحول أيضاً في دائرتها؛ فأصبحت المؤثرات الوافدة من خارجه أكبر، وأعمق أثراً من المحلية.

* وأدهى مشكلاته – هنا – أن التمايز بين الحضارات كان واضحاً وكانت المعايير الوافدة وإن تأثر بها فئام من المسلمين تمثل خصوصية للحضارة الوافدة منها؛ لكنها في ظل هيمنة العولمة المعاصرة تحولت إلى وضع آخر.لقد قذفت الثقافة الغربية بقيمها، ومفاهيمها وفلسفاتها ومعاييرها إلى الأمم بصفتها معايير عالمية "إنسانية" يمكن تطبيقها على أي حضارة، وحل مشكلات أي مجتمع بوساطتها[1] واستسلم لفيف من أبناء الأمة الإسلامية لهذا الإيحاء.

فعولوا على قيم الغرب، ومعاييره، وفلسفاته في تقويم واقع أمتهم، وإصلاح شأنها، وإذا كانت حركة "تأصيل العلوم إسلامياً" التي أشرنا إليها تهدف إلى تصحيح الوضع في هذا المجال واستبعاد المعايير، والمفاهيم الغربية – الخاصة– أي التي كانت وليدة التاريخ والتحولات الأوربية في علاقات السلطة بالشعب، والدين بشؤون الحياة، فإنه لا تزال القضية "عمومية المعايير الغربية" قائمة خاصة مع استفحال العولمة الغربية التي تتمظهر في تكريس هذا الأمر.

---

(١) الشاكلة الثقافية، مصدر سابق، ٩٨.

* يضاف إلى ما سبق أن الواقع خاصة على النطاق الحضاري العالمي وفي ظل الحالة العولمية الاستفزازية الراهنة لا يمثل – هذا الواقع – وضعاً محايداً بالنسبة للمسلمين إنه واقع يضغط عليهم، واقع يبدو، وكأنه يستهدف إرباكهم، وإفساد أفكارهم، وحياتهم وكل ذلك يؤدي إلى شعور بالمرارة، وروح الثأر، وإساءة الظن، وهي عوامل تؤدي بلا ريب إلى اختلال في فقه هذا الواقع وفقدان للموضوعية في فهمه، وتقويمه، والموقف منه[1].

هذه القضايا وأمثالها تشعر المتصدي لفقه الواقع بالعجز عن السيطرة عليه، وعدم القدرة على ملاحقته، وامتلاك تصورات سديدة محكمة بشأنه، ما دامت النظرة البسيطة، أو التصور العابر، أو حتى حديث الصحف، ووسائل الإعلام، ونحوها غير كافية في تقديم المادة التي يكون منها تصوره وفهمه للواقع، وهذا ما أشعر المهتمين بأمر الأمة في هذه المجالات بضرورة التخصصات الدقيقة التي يستطيع بها المتخصص في –مثلا– الاقتصاد الإسلامي، السياسة الشرعية... إلخ أن يستوعب ما جاءت به الشريعة في مجاله، وما هو كائن، ويتكون في الواقع الذي يتحرك فيه، كما أن وعي هذه القضايا هو الذي ألجأ هؤلاء المهتمين إلى تجاوز الجهود الفردية إلى جهود جماعية في مثل المجامع الفقهية، وإلى الجمع بين علماء الشريعة والمتخصصين في العلوم المعاصرة.

[٤] من فقه الواقع ما يسميه بعض العلماء (بفقه الأولويات) أو يسمونه (فقه المرحلة):

ويقصد به تنزيل الأحكام الشرعية بحسب الوضعية الراهنة بظروفها وضغوطها وإمكاناتها؛ فالجهاد – مثلاً – ماضٍ إلى يوم القيامة؛ لكنه قد تحيط

---

(١) انظر: تجديد الوعي، عبد الكريم بكار، ١٧٦.

بالأمة ظروف، وضعف، وتخلف يكون الحكم بشأنه في ظلها الكف عن استفزاز العدو، والجنوح للسلم؛ ولو على حساب مصالح استبقاء لمصالح أعلى وللبناء الذاتي.

هذه قضية معروفة نظرياً؛ لكن المشكلة هي في التطبيق على الموارد الواقعية حيث يتعاظم أناس من طلاب العلم الشرعي، أن يتعامل العلماء، والدعاة مع الواقع الرديء للناس بالرضا بالصلاح القليل، حتى ولو كان استهدافاً للارتقاء بهم شيئاً فشيئاً؛ كما ينكرون المواقف التي يطلب فيها العلماء الشرعيون، والدعاة الأقدار الممكنة من الخير في مجتمعاتهم، ويعدون هذه المطالب اختزالاً لمطالب الإسلام الشاملة في كل شؤون الحياة، ومن هذا السبيل كثير من الاتهامات التي توجه للدعاة، والعلماء، والمفكرين ذوي التوجه الإسلامي في تعاملهم مع الواقع الذي يعيشون فيه بهدف الارتقاء به.

إن الفقه – فقه الواقع – والدين وسنن الله في الخلق – لا يمكن أن يتحقق بصورته السليمة من خلال تحرير الأحكام الشرعية نظريا وحسب، ولا من خلال الإطلال على الواقع من بعد، وإصدار الأحكام ممن لا يعيش هذا الواقع، ولا ممن تجمد الواقع أمام عينيه فتصوره كتلة ثابتة بضغط متساو لكل عناصره.

إن الفقه السديد يتحقق بفرز واع لعناصر الواقع بتفاعلاتها، وتقويمها صحة، وفساداً، بل وموازنة بين درجات الصحة، ودرجات الفساد؛ ثم استنزال الأحكام الشرعية المناسبة التي يتحقق بها ما يمكن من مصالح الناس، ويدرأ بها ما يستطاع من المفاسد، بدون انعكاسات تنتج مفاسد أعظم، أو إرهاقاً للحياة أشد، وما يصل إليه العالم في تقويمه وأحكامه ومواقفه، مهما بدا متواضعاً مقارنة بكمال الشريعة، فهو المطلوب منه شرعاً، ولا يعد مداهنة،

ولا افتئاتاً على دين الله ؛ لأن هذا منهج الإسلام الذي أناط التكليف بالاستطاعة، ولابن تيمية في فتاويه في هذا المجال كلام مركز جميل يحسن إيراده هنا ؛ يقول رحمه الله: «فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر، أو النهي، أو الإباحة، كالأمر بالصلاح الخالص، أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص، أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي عنه لا يتقيد بالممكن إما لجهله، أو لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره، ونهيه. كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء، والنهي عن أشياء، حتى علا الإسلام وظهر. فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخَّر الله سبحانه إنزال آيات، وبيان أحكام، إلى وقت تمكّن رسول الله ﷺ من بيانها.

فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته، لا يبلغ إلا ما أمكن علمه، والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه، ويؤمر بها كلها، وكذلك التائب من الذنوب، والمتعلم، والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين، ويذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه، لم يكن واجباً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه، وعمله، إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه.. ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات، وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب، والتحريم، مشروط بإمكان العلم، والعمل، ومن هنا يتبين سقوط كثير من

الأشياء، وإن كانت واجبة، أو محرمة في الأصل، لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب، والتحريم، فإن العجز مسقط للأمر والنهي، وإن كان واجباً في الأصل والله أعلم»[1].

ومثل ذلك الشاطبي في موافقاته وهو يتحدث عن فقه الواقع وملابساته الذي يقتضي من الفقيه أن ينظر في حال الشخص من حيث ظروفه، ومستوى تدينه، وقوته النفسية، والجسدية... «إذا النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم، والصنائع كذلك، فرُب عملٍ صالح يدخل بسببه على رجل ضرر، أو فترة "ضعف" ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورُب عمل يكون حظ النفس، والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض؛ فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[2].

ومما يرتبط بفقه المرحلة النظر في مآلات الأفعال؛ أي: في نتائجها الواقعية، وبناء الأحكام على هذه النتائج؛ فقد يكون العمل مشروعاً لكن لأنه في ظرف ما يثمر مفسدة أعظم من مصلحة فعله فإنه يفقد مشروعيته؛ وبعبارة الإمام الشاطبي في الموافقات يقول: «النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٥٩.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة / أبو إسحاق الشاطبي ٤/٩٨.

موافقة، أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام، أو الإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[1].

لا ريب أن الغفلة عن اعتبار المآلات تسبب في تحميل الشريعة ما تأباه خاصيتها المتسمة برعاية المصلحة، ودرء المفسدة، وتحقيق منافع الناس، والتيسير عليهم.

ولهذا يجمل التأكيد هنا على ضرورة الاتزان في النظر لهذه المآلات وترتيب الأحكام عليها، اتقاء لتطرفين يخرجان بالأحكام؛ اجهادات، ومواقف، عن هدي الشريعة، وهما:

* تطرف المبالغين في تضخيم المآلات – في مجال الحظر – لدرجة تحويل أحكام الإجازة والرخصة، بل المشروع أحياناً إلى محرمات احتياطاً توقعياً لمآلات متوهمة.

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة – أبو إسحاق الشاطبي ٤/١٩٤، ١٩٥.

* وتطرف المندفعين نحو التسويغ، وتمييع الأحكام بحجة وهمية توقعات الأولين، وكسر سطوة "سد الذرائع" الذي بولغ في استخدمه.

ومن أجل الاعتدال في تقدير المآلات لا بد من تجاوز النظرة السطحية العجلى، والرؤية الفردية، وتأثير الجو الضيق المحيط بالمقدِّر، نحو إنضاج متأنٍ عبر دراسات استشرافية لا تكتفي بالتنبؤ بالاحتمالات المتوقعة وإنما تحدد شروط تحققها، وعوامل تخلفها، لأن الحكم، أو الموقف الذي سيتخذ إزاء قضية ما كثيراً ما يتطلب بيان شروطٍ، أو تحديد مواصفات كي يستمر في المستقبل دون تحول إلى وضع غير مرضي.

والحقيقة أن عامة القضايا ذات السجال الثقافي في الساحة الإسلامية المعاصرة ترتد إلى إشكاليات فقه الواقع سواء من الأربع المذكورة، أو غيرها، بل حتى مع غير الإسلاميين في المجتمعات المسلمة فأغلب من يسمون بالليبراليين اليوم لا ينادون بالقطيعة مع الدين تماماً، ولا يعلنون رفض الوحي، ولكنهم يمارون في كيفية تنزيل نصوص الوحي، ومقاصد الشريعة على الواقع القائم الذي يشعرون أنه مفلت من أيديهم، وأن لا سبيل للعيش في رحابه إلا بالتكيف معه، ومن ثم تكييف الدين الذي يمثل ثقافة أمتهم وفق معطياته، بصور من التأويلات التي تتفاوت، وتصل في نهاياتها لدى بعضهم إلى مسخ قيم الدين، وأحكامه، وقولبتها وفق الرؤى والنظريات، التي يعتنقها ذلك المؤول.

والله الموفق والمستعان





الفهـــارس

وتشمل

[١] فهرس المصادر والمراجع.

[٢] فهرس الموضوعات.



فهرس المصادر والمراجع

- الاجتهاد المقاصدي – نور الدين الخادمي – تقديم عمر عبيد حسنة – كتاب الأمة ط١ ١٤١٩هـ

- الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر – سيد محمد موسى الأفغاني – طبع دار الكتب الحديثة بمصر.

- الاجتهاد والتجديد – مجموعة بحوث – طبع وزارة التربية التونسية.

- أزمة الخطاب التقدمي العربي – تركي الربيعو – ط١ ١٤١٥هـ

- الإسلام والعصر – طيب تيزيني ومحمد البوطي ط١ ١٤١٩هـ

- الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر – منير شفيق – ط٢ ١٤٠٧هـ.

- أطلس الحضارة الإسلامية – إسماعيل ولمياء الفاروقي – ط١٢

- اعترافات علماء الاجتماع – أحمد خضر – ط١ ١٤٢١هـ

- الاعتصام – أبو إسحاق الشاطبي – تحقيق عبد الرزاق المهدي ط١ ١٤١٧هـ

- إعلام الموقعين – ابن قيم الجوزية – دار الجيل ١٩٧٣

- الإعلام والتغريب الثقافي – عبد القادر طاش- آسام الرياض ط١ ١٤١٣هـ

- اغتيال العقل – برهان غليون – ط٣ ١٩٩٠م

- الإنتلجنسيا العربية – مجموعة باحثين – تحرير سعد الدين إبراهيم ط١ ١٩٨٨م.

- أوهام النخبة – علي حرب ط٢ ١٩٩٨م

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد – ابن رشد الحفيد – ط ١٣٩٥هـ لشركة مصطفى البابي الحلبي..

- تأويل مختلف الحديث – ابن قتيبة ط٣

- تايلر – سلسلة نوابغ الفكر الغربي – أحمد أبو زيد – دار المعارف بمصر

- تجديد الوعي – عبد الكريم بكار ط١ – ١٤٢١هـ دار المسلم.

- تجديد الفكر العربي - زكي نجيب محمود ط٦ - ١٤٠٠هـ دار الشروق.
- تحفة الأحوذي بشرح الترمذي - محمد بن عبد الرحمن المباركفوري - ط٣ مكتبة ابن تيمية ١٤٠٧هـ.
- تصورات أولية - أبو عبد الرحمن بن عقيل ط١
- التصوف - المنشأ والمصادر - إحسان إلهي ظهير - ط١ - ١٤٠٦هـ.
- الثقافة الإسلامية - تخصصاً، ومادة، وقسماً علمياً - مجموعة مختصين في الثقافة الإسلامية ط١ ١٤١٧هـ.
- الثقافة العربية في عصر العولمة - تركي الحمد - ط١ ١٩٩٩م.
- الثقافة والمثقف في الوطن العربي - مجموعة مؤلفين - ط١ ١٩٩٢م.
- الثقافة والمجتمع - رايموند وليامز - ترجمة وجيه سمعان - الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول - ابن الأثير الجزري - تحقيق عبد القادر الأرناؤوط - طبع عام ١٣٩٢هـ.
- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي - ابن قيم الجوزية - مطبعة محمد علي صبيح ١٣٨٨هـ.
- حتى لا تكون فتنة - عمر عبيد حسنة - ط١ ١٤١٥هـ المكتب الإسلامي.
- حتى يتحقق الشهود الحضاري - عمر عبيد حسنة - ط١ ١٤١٢هـ.
- الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية - مجموعة كتاب - تحرير عبد الله النفيسي - ط١ ١٤١٠هـ.
- حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي - مجموعة باحثين - ط١ ٢٠٠٥م
- الحضور والمثاقفة - محمد محفوظ - ط١ ٢٠٠٠م.
- الحوار القومي الديني - مركز دراسات الوحدة العربية - مجموعة باحثين ط١ ١٩٨٩م.
- الخطاب العربي المعاصر - فادي إسماعيل - طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن / ١٤١٣هـ.

- الخطة الشاملة للثقافة العربية – المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (الإلسكو).
- خيانة المثقفين – عبد الحكيم بدران – ط١ ١٩٩٩م.
- درء تعارض العقل والنقل – ابن تيمية – طبع جامعة الإمام بالرياض.
- الدستور الإسلامي – محمد عزة دروزة – المكتب الإسلامي – ١٤٠١هـ.
- دفاع عن ثقافتنا – جمال سلطان – ط١ ١٤١٢هـ.
- الدولة والنهضة والحداثة – محمد جمال باروت – ط٢ ٢٠٠٤م.
- الدين في المجتمع العربي – مجموعة باحثين – ط١ ١٩٩٠م.
- الرسالة – محمد بن إدريس الشافعي – تحقيق أحمد شاكر – دون ذكر طبع.
- رسالة في إثبات النبوت – الشيخ ابن سينا – طبع ١٣٩٨هـ.
- السلطة الثقافية والسلطة السياسية – علي أومليل ط٢ – ١٩٩٨م.
- السنن الإلهية في الأمم والأفراد – مجدي عاشور ط١ ١٤٢٧هـ.
- السنن الربانية في التصور الإسلامي – راشد شهوان – رسالة دكتوراه من جامعة الإمام.
- سوسيولوجيا الثقافة – عبد الغني عماد – ط١ ٢٠٠٦م.
- الشاكلة الثقافية – عمر عبيد حسنة – ط١ ١٤١٤هـ.
- الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي – هشام جعيط – ترجمة المنجي الصيادي ط٢ – ١٩٩٠م.
- شرح القواعد الفقهية – أحمد الزرقاء – ط٢ ١٤٠٩هـ.
- شرح مختصر الروضة – لنجم الدين الطوفي – تحقيق عبد الله التركي – ط٢ ١٤١٩هـ.
- الصحاح – إسماعيل الجوهري تحقيق أحمد عطار – ط٣ – ١٤٠٤هـ.
- الصفدية – شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.
- صور المثقف – إدوارد سعيد.
- ضحى الإسلام – أحمد أمين – الطبعة العاشرة – دار الكتاب العربي – بيروت.
- الطرق الحكمية – ابن قيم الجوزية – تحقيق محمد حامد الفقي – دار الوطن بالرياض.

- عصر الأيديولوجية – هنري أيكن – ترجمة محي الدين صبحي.
- العلم في منظوره الجديد – روبرت أغروس، وجورج استانسيو – ترجمة كمال خلايكي – طبع عالم المعرفة.
- العلمانية – سفر الحوالي – طبع جامعة أم القرى.
- علوم الشريعة في الجامعات – مجموعة باحثين – المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشطن – شوال ط١ ١٤١٥هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير – محمد علي الشوكاني – ط١ المكتبة العصرية.
- فقه الواقع، أصول وضوابط – أحمد أبو عود – كتاب الأمة – ط١ ١٤٢١هـ .
- الفقيه والمتفقه – الخطيب البغدادي – ط١٣٨٩هـ.
- في البدء كانت الثقافة – عبد الإله بلقزيز – ط ١٩٩٨م.
- في خيارات المثقف – تركي الربيعو ط١ ١٩٩٨م.
- في منهجية الاقتداء – عمر عبيد حسنة.
- قضية التأويل – إبراهيم سالم.
- القطيعة بين المثقف والفقيه – يحيى محمد– طبع مؤسسة الانتشار العربي.
- الكتاب الإسلامي المعاصر – نظرات نقدية – أحمد الصويان – الطبعة الأولى.
- لسان العرب – جمال الدين ابن منظور ط دار صادر الثالثة ١٤١٤هـ.
- لماذا أخفقت النهضة العربية – أحميدة النيفر ومحمد وقيدي – ط١ ١٤٢٢هـ.
- لمحات في الثقافة الإسلامية – عمر عودة الخطيب – ط٢ ١٣٩٧هـ.
- لوامع الأنوار البهية – محمد أحمد السفاريني – ط٢ ١٤٠٥هـ المكتب الإسلامي.
- المثقف العربي همومه وعطاؤه – مجموعة باحثين – ط١ ١٩٩٥م.
- المثقف العربي وتحديات العولمة – محمد محفوظ – ط١.
- المثقف والسلطة – إدوارد سعيد – ترجمة محمد عناني – ط١ ٢٠٠٦م.

- المثقّف وديمقراطية العبيد – محمد طحان – ط١ ٢٠٠٢م.
- المثقفون في الحضارة العربية – محمد عابد الجابري – ط٢ ٢٠٠٠م.
- المثقفون والثورة – سقوط الانتلجنسيا العربية – نديم البيطار – ط١ ٢٠٠٢م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – نور الدين الهيثمي – ط١٤٠٦هـ مكتبة المعارف بيروت.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية تصوير الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.
- مدارج السالكين – ابن قيم الجوزية – تحقيق محمد الفقي – دار الكتاب العربي ١٣٩٢هـ.
- المدخل الفقهي العام – مصطفى الزرقاء – ط٩ – ١٩٦٧م.
- المسألة الثقافية – زكي الميلاد – ط١ – ٢٠٠٥م.
- مشاريع الإشهاد الحضاري – عبد المجيد النجار ط٢ – ١٤٢٧هـ.
- مشكلة الثقافة – مالك بن نبي ط٢.
- المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية بالقاهرة – إشراف عبد السلام هارون – ط المكتبة العلمية – طهران.
- معجم مقاييس اللغة – ابن فارس – ط٢ ١٣٨٩هـ.
- مقدمات لدراسة المجتمع العربي – هشام شرابي ط١ ١٩٧٧م.
- مقدمة ابن خلدون – عبد الرحمن بن خلدون – ط ١٩٧٨م.
- الممنوع والممتنع – علي حرب – ط١ ١٩٩٥م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي – محمد أركون – ترجمة هشام صالح ط٢ ١٩٩٣م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية – محمد أمزيان ط٢ – ١٤١٣هـ.
- منهج جديد في التربية والتعليم – أبو الأعلى المودودي – مطابع المدينة بالرياض – نشر كلية الشريعة.
- الموافقات في أصول الشريعة – أبو إسحاق الشاطبي – طبعة وزارة الأوقاف السعودية ١٤٢٤هـ.

- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين – مصطفى صبري ط٢ ١٤٠١هـ.
- النبأ العظيم – محمد عبد الله دراز – ط٢ ١٣٩٠هـ دار القلم.
- نحو علم اجتماع عربي – مجموعة بحوث – مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦م.
- النخبة ضد الأهل – وليد نويهض – ط١ ١٤١٥هـ.
- النخبة والأيديولوجيا والحداثة – سعيد شبار – دار الهادي ط١ ١٤٢٦هـ.
- النص الإسلامي – بين الاجتهاد والجمود والتاريخية – محمد عمارة.. ط١ ١٤١٩هـ.
- النقد الحضاري للمجتمع العربي – هشام شرابي – ط ١ ١٩٩٠م.
- نقض المنطق – ابن تيمية – تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع طبع مكتبة السنة المحمدية بمصر.
- نهاية الداعية – عبد الإله بلقزيز – ط١ ٢٠٠١م.
- هي السلفية – محمد شقرة – ط١ ١٤١٣هـ.

المجلات:

- الأسبوع الأدبي – ثقافة التغيير عدد ٩٨.
- إسلامية المعرفة

* تعميق الفهم والفكر الاستراتيجي – محمد بريش عدد ٩.
* النص القرآني ومشكل التأويل – مصطفى تاج الدين عدد ١٤.
* التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية – إبراهيم رجب – رمضان ١٤١٦هـ.

- ألف – قراءة النص – حسن حنفي ربيع ١٩٨٨م.
- التوباد.

* العصرانية – السيد الشاهد عدد محرم ١٤١٠هـ.
* أبو عبد الرحمن بن عقيل – ١٤١٢/٣هـ.

- الحرس الوطني – السعودية – عدد ٢٤٤.

- الرافد – المثقف العربي – المأزق والخيار الصعب – يناير ١٩٩٦م.
- قضايا عربية – التكنولوجيا الملائمة للدول النامية – فلاح جبر عدد ٧.
- لواء الإسلام – شوال ١٣٣٨هـ.
- المجتمع – واقعنا الثقافي عدد ١٠٤٣ - عبد العظيم الديب – عدد ٥٠.
- المحايد – إعادة تشكيل النوافذ الفقهية عدد ٢٢.
- اليمامة – لقاء مع صلاح الدين الجورشي ١٤١٣/٦/٨هـ.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني

مقومات ثقافية المثقف المسلم ٣٠٤-١٦٣

الموضوع	الصفحة